Platon (cca. 427 î. Hr-cca 347 î.Hr.) s-a născut într-o familie de vază din Atena, care îi oferise educaţia necesară unei cariere politice. La vârsta de douăzeci de ani l-a întâlnit însă pe Socrate, iar asta i-a schimbat destinul. După opt ani în care va sta în preajma lui, Socrate va fi condamnat la moarte de cetăţenii Atenei, tocmai sub pretextul că influenţa sa este nefastă pentru tineri. El nu se va sustrage acestei triste nedreptăţi, deşi ar fi putut lesne s-o facă. Va sfârşi, dimpotrivă, înconjurat de prietenii săi, printre care se afla şi Platon, vorbindu-le până în ultima clipă despre ce înseamnă să gândească pe cont propriu şi să-şi pună întrebări dificile, dar esenţiale. Învăţătura socratică, eminamente orală, va ajunge până la noi graţie lui Platon, care ne redă dialogurile lui Socrate cu tinerii atenieni. Astfel s-a născut pentru posteritate una dintre cele mai fascinante figuri ale umanităţii: întruchipare a spiritului liber, care scotoceşte dincolo de aparenţele şi înţelesurile de-a gata, pentru a scoate la lumină ceea ce este adevărat, bun şi frumos.

PLATON

DIALOGURI SOCRATICE

LAHES / LYSIS / CHARMIDES
HIPPIAS MINOR / EUTHYPHRON
APĂRAREA LUI SOCRATE / CRITON

Traducere, studii introductive şi note de
FRANCISCA BĂLTĂCEANU, ALEXANDRU CIZEK,
PETRU CREŢIA, MARTA GUŢU-MAFTEI,
GABRIEL LIICEANU, SIMINA NOICA,
CONSTANTIN NOICA, MANUELA POPESCU,
DAN SLUŞANSCHI

Selecţie şi prefaţă de
GHEORGHE PAŞCALĂU

Ilustraţii de
MIHAIL COŞULEŢU

HUMANITAS
BUCUREŞTI

© HUMANITAS, 20I5

PREFAŢĂ

CINE ESTE ADEVĂRATUL DISCIPOL AL LUI SOCRATE?

I. Există o lungă tradiţie a prefeţelor la dialogurile lui Platon, care coboară până în perioada Antichităţii. S-ar putea spune chiar că „prefaţa", „prologul" şi „introducerea" apar (cel puţin în forma lor paradigmatică) abia în contextul filologiei platoniciene[1]. De unde provine, ne-am putea întreba, legătura intimă dintre genul literar al prefeţei şi opera lui Platon? Cum se face că tocmai această

1 *Cf.* Burkhard Reis, *Der Platoniker Albinos und sein sogenannter Prologos,* Serta Graeca 7, Reichert, Wiesbaden, 1999. Prologul lui Albinos, un platonician din secolul II d.Hr., a fost transmis ca prefaţă a unei ediţii bizantine a operei lui Platon din jurul anului uoo. Despre tematica introducerilor în Antichitate vezi Jaap Mansfeld, *Prolegomena. Questions to Be Settled Before the Study of an Author, or a Text*, Brill, Leiden ş.a., 1994, mai ales pp. 58-108 pentru „prefeţele" şi introducerile la Platon.

operă, pe lângă marile influenţe pe care le-a exercitat asupra lumii civilizaţe, a făcut deopotrivă Europei, prin consacrarea genului isagogic, şi micul dar al „prefeţei”, fără de care bibliotecile noastre ar fi astăzi de neconceput?

Întâiul şi cel mai important motiv este fără îndoială tensiunea fundamentală care există între conţinutul şi forma operei lui Platon, tensiune asupra căreia „prefaţa” a avut mereu menirea de a-l preveni pe cititor sau pe care „introducerea” trebuia să o dizolve, oferind posibile chei de lectură. Această tensiune provine la rândul ei din următoarea situaţie paradoxală: Platon îşi dezvoltă gândirea în permanentă confruntare cu sofistica elenă, curentul filosofic cel mai popular şi cel mai controversat al vremii lui Socrate (469 – 399 î.Hr.) şi care a exercitat o puternică influenţă asupra societăţii greceşti contemporane lui Platon însuşi (427 – 347 î.Hr.). Cu acest curent de gândire filosofarea socratică se aflase într-un permanent conflict. Or, o regretabilă confuzie, care a avut o urmare fatală, a făcut ca Socrate, maestrul venerat al lui Platon, să fie clasificat el însuşi drept sofist. Comedia *Norii* a lui Aristofan, precum şi fragmente păstrate din alte comedii atice sunt o mărturie în acest sens.[2] Unul dintre scopurile pentru care Platon şi-a scris dialogurile a fost aşadar acela de a elibera memoria lui Socrate de acuzele ce-i însoţeau ca o umbră pe „ceilalţi” sofişti, cărora li se imputau un subiectivism extrem şi imoralismul (astăzi am spune mai curând „a-moralismul”) ce decurge în mod necesar din acesta. „Măsura tuturor lucrurilor este omul, a celor ce sunt, în măsura în care sunt, şi a celor ce nu sunt, în măsura în care nu sunt”, susţinuse sofistul Protagoras din Abdera în tratatul său despre *Adevăr*[3], care a pus

2 Patru alţi poeţi, în afară de Aristofan, au scris comedii ce-**1** aveau drept personaj pe Socrate: Telecleides (fr. 39.40), Eupolis (fr. 352 şi 361), Ameipsias (fr. 9) şi Callias (fr. 12). Fragmentele păstrate se pot consulta în ediţia lui Theodor Kock, *Comicorum Atticorum Fragmenta*, voi. I *(Anticfuae Comoediae Fragmenta*), Teubner, Leipzig, 1880.

3 Protagoras, ’Αλήθεια ή Καταβάλλοντες *(Adevărul* sau *Contraargumente),* fragmentul Bi, în Hermann Diels şi Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, voi. II, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1935.

bazele unui perspectivism antropocentric extrem, din unghiul căruia, într-un alt tratat, va pretinde a nu se putea decide nici măcar cu privire la existenţa reală (şi până la el necontestată) a zeilor[4]. Răsunetul târziu al acestui agnosticism teologic va influenţa verdictul pronunţat asupra lui Socrate în procesul intentat lui de către Anytos, Meletos şi Lycon. Întreaga gândire a lui Platon poate fi înţeleasă ca o reacţie la subiectivismul şi perspectivismul profesate de către sofişti. Criteriului fluctuant şi incert, plasat de Protagoras înăuntrul sensibilităţii individuale, Platon îi va opune în dialogurile sale, prin gura sau în prezenţa lui Socrate, necesitatea unui criteriu absolut pentru deosebirea dreptăţii de nedreptate, a frumosului de urât, a utilului de contrariul său. Acest criteriu este ideea Binelui luat ca „măsură" absolută (μέτρον) pentru delimitarea pozitivului de negativ.[5] în *Omul politic*, Platon va argumenta că „arta măsurării" (μετρητική τέχνη) nu plasează „marele" şi „micul", excesul şi carenţa numai într-un raport reciproc, ci în legătură cu ceea ce este „oportun" şi „potrivit" (μέτριον), deci în relaţie cu o măsură a cărei justeţe nu depinde de perspective mereu individuale, ci care beneficiază de o exactitate absolută (αύτό τακριβές) [6]. Într-un alt dialog târziu, *Legile*, personajul care suplineşte locul lui Socrate din dialogurile mai timpurii şi pe care Platon îl numeşte „Atenianul" spune, parafrazând şi corectând afirmaţia lui Protagoras, devenită între timp sentinţă: „Măsura tuturor lucrurilor ne este prin excelenţă zeul..."[7] Această afirmaţie şi-ar irosi poate mesajul impunător într-un ecou bombastic şi, până la urmă, gol, dacă nu ar trimite la cartea a doua a *Republicii*. Socrate expune acolo trei „principii pentru o teologie" cu

4 Protagoras, Περί θεών (*Despre zei),* fragmentul B4.

5 Platon, *Republica* 504 c: άτελές γάρ ούδέν ούδενός μέτρον („Nimic din ceea ce este nedesăvârşit nu poate servi drept măsură").

6 Platon, *Omul politic 284* d.

7 Platon, *Legile* 716 c.

exigenţe filosofice (τύποι περί θεολογίας) [8], care spun că un zeu, în virtutea esenţei sale eminamente „bune", nu poate comite niciun rău, nu se poate preschimba şi nu înşală niciodată. (Este, de altfel, prima ocurenţă a termenului „teologie" în vocabularul european şi o ruptură decisivă cu mitologia tradiţională.) „Măsura tuturor lucrurilor este zeul", iar acesta se sustrage oricărei preschimbări. „Măsura" la care se raportează toate lucrurile este, astfel, un principiu imuabil. Necesitatea stabilirii unei măsuri juste, „în vorbe şi în fapte"[9] deopotrivă, devine proiectul central al gândirii lui Platon şi în acest scop îşi elaborează el teoria Ideilor. Pentru a putea opune subiectivismului sofiştilor o alternativă solidă.

Platon dezvoltă o filosofie ce aspiră către descoperirea unor criterii absolute – o filosofie a desăvârşitei obiectivităţi.

În mod cu totul şi cu totul paradoxal însă, tocmai acea gândire care tinde, cu toate forţele sale speculative, spre o viziune asupra adevărului şi spre euforia certitudinii a ales drept mijloc de expresie un mediu eminamente fluid, echivoc şi provocator: dialogul socratic. Unui autor de filosofie din vremea lui Platon îi stătea la dispoziţie, pentru a-şi împărtăşi opiniile, şi genul „solid" al tratatului, aflat în uz în cultura greacă încă de la Anaximandru, unul dintre primii gânditori presocratici. Platon alege în schimb să scrie dialoguri. Filosofia sa, aflată în permanentă căutare a unor repere sigure, a evidenţei şi a univocităţii, hotărăşte astfel să îmbrace haina policromă a unui text dramatic. Că acest fapt a stârnit nesiguranţă încă din Antichitate o arată, de pildă, disputa născută între elevii direcţi ai lui Platon, care se întrebau dacă scenariul demiurgic din dialogul *Timaios* trebuie înţeles *ad litteram* sau doar ca metaforă a unui proces atemporal.[10] Prima generaţie de

8 Platon, *Republica* 379 a.

9 Platon, *Omul politic* 283 e.

10 Aristotel înţelege în sens literal actul creării cosmosului *(Despre cer* 280 a 28-32). Alţi elevi ai lui Platon erau de părere că „mitul" istorisit în *Timaios* nu ar avea decât un rol didactic (διδασκαλίας χάριν). Aceşti elevi sunt Xeno- crate (fr. 34, 68 Heinze = fr.

platonicieni se certa deja din pricina discrepanţei frustrante dintre promisiunea doctrinară a lui Platon şi amânarea constantă a împlinirii acestei promisiuni într-o operă care nu îşi poate asuma nicio clipă, datorită caracterului ei „scenic”, tonul autorităţii. Tocmai contrastul dintre conţinutul gândirii lui Platon şi forma în care ea a ales să ni se adreseze este ceea ce, deja în perioada Antichităţii, a prilejuit apariţia genurilor livreşti numite „prolog”, „introducere” ori „comentariu”. Nu întâmplător, cel dintâi comentariu în adevăratul sens al cuvântului la un text filosofic este comentariul la *Timaios* al lui Crantor din Soloi, un membru al Academiei din a doua generaţie a acestei şcoli.[11] Administratorii operei platonice au simţit dintotdeauna dorinţa de a sistematiza ceea ce la Platon însuşi pluteşte adesea între incert şi inefabil. Un ecou târziu al acestei dorinţe se aude încă în veacul al XVIII-lea, când Leibniz îi scrie platonicianului francez Nicolas Rémond: „*Şi guelcun reduisoit Platon en système*, îl *rendrait un grand service au genre humain*”. *1*

O prefaţă la Platon are aşadar în mod necesar aspectul acelor planuri expuse la intrarea anumitor parcuri, planuri pe care „autorităţile” au trasat cu prea multă siguranţă de sine conturul unui lac sau ramificaţiile unei alei. Cel mai adesea vizitatorul va alege să se convingă el însuşi de simetriile grădinii, construindu-şi propriul itinerar şi plimbându-se pe unde îl duce pasul. De relativitatea oricărei introduceri sistematice la un autor atât de enigmatic precum Platon este perfect conştientă şi prefaţa acestei ediţii a *Dialogurilor socratice*. Rolul ei nu va fi prin urmare acela de a oferi privirilor dornice de orientare schema unei secţiuni transversale a gândirii platoniciene. Aceste pagini introductive au mai curând menirea de a atrage atenţia cititorului asupra uneia dintre multele voci ce alcătuiesc polifonia operei lui Platon:

133 şi urm., 188 Isnardi Parente) şi Speusip (fr. 61 Tarân = fr. 94, 93 Isnardi Parente).

11 Fragmentele lui Crantor au fost adunate de Hans Joachim Mette, „Zwei Akademiker heute: Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane“, în: *Lustrum* 26 (1984), pp. 7-94.

asupra acelei voci care, deja în aşa-numitele dialoguri „socratice”, aspiră către un ton metafizic. Dar ce este, în definitiv, un *dialog socratic*?

I. în momentul în care Aristotel foloseşte pentru prima dată în *Poetica* expresia *Sokmtikoilogoi2* (Σωκρατικοί λόγοι, „scrieri socratice”), genul literar la care se referă are deja o tradiţie de mai multe decenii, depăşind cu mult graniţele operei lui Platon. Prietenii şi admiratorii lui Socrate au început probabil să scrie dialoguri ce-l aveau drept protagonist pe maestrul lor încă din vremea vieţii acestuia. O părere curentă în Antichitate îi refuza lui Platon titlul de inventator al! „Dacă cineva ar izbuti să-l sintetizeze pe Platon într-un sistem, i-ar aduce umanităţii un serviciu considerabil...” (Scrisoare din 11.02.1715, Hanovra), în C.I. Gerhardt (ed.), *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1887, pp. 634 – 640, aici p. 637.

2. *Poetica* 1447 b 11.

acestui tip de scriere, fără ca învăţaţii din vechime să poată cădea de acord asupra numelui celui care a scris pentru prima oară „dialoguri socratice”. Aristotel a avansat în dialogul *Despre poeţi* (astăzi pierdut) teza că cel dintâi care a compus *Sokratikoi iiâloqoi* (Σωκρατικοί διάλογοι) sau măcar lucrări în stilul acestora ar fi fost un anume Alexamenos din Teos[12]. Sigur este însă că mai mult de jumătate dintre cei 14 discipoli ai lui Socrate pomeniţi în *Phaidon* au scris opere ce-l aveau drept personaj principal pe maestrul lor.[13] Cert este, de asemenea, că cel considerat multă vreme corifeul socraticilor nu a fost Platon însuşi, ci mai vârstnicul său coleg de generaţie, Antistene, presupusul întemeietor al şcolii cinice şi unul

12 Aristotel fr. 72 Rose. Vezi şi articolul lui Paul Natorp, „Alexamenos von Teos“, în: Georg Wissowa (ed.), *Paulys Real-Encyclopâdie der dassischen Altertumsmssenschaft,* voi. I, J.B. Metzlerscher Verlag, Stuttgart, 1894, col. 1375.

13 Pentru problema paternităţii dialogului socratic vezi discuţia lui Michael Erler, „Platon“ (Ueberweg-Praechter), Schwabe, Basel, 2007, voi 2/2, pp. 67 şi urm.

dintre precursorii stoicismului. Din puţinele fragmente[14] păstrate ale dialogurilor lui Antistene se desprinde imaginea unui Socrate capabil să dea sfaturi avantajoase celor cu care venea în contact şi să-i aşeze pe calea virtuţii[15]. Din etica profesată de Antistene se poate deduce modul în care acesta a receptat gândirea lui Socrate. El susţinea că „virtutea este suficientă spre a procura fericirea, neavând nevoie în plus decât de o forţă socratică”[16]. Din această afirmaţie înţelegem că, pentru Antistene, socratismul făcea oarecum parte din chiar definiţia virtuţii. Figura lui Socrate devine astfel în filosofia celui mai vârstnic elev al său întruchiparea moralităţii înseşi, întrucâtva chiar sinonimă cu aceasta[17]. Tot un Socrate de o înaltă ţinută morală ne înfăţişează şi opera socratică a lui Xenofon, singura păstrată în întregime, cu excepţia operei lui Platon.

Un ton oarecum diferit par să fi avut cele şapte dialoguri scrise de Aischines din Sphettos, a căror pierdere este cu totul regretabilă, dat fiind că treceau, atâta vreme cât bibliotecile antice mai făceau posibilă lectura lor, drept capodopere ale prozei atice. Din puţinele fragmente păstrate (care sunt, unele dintre ele, de o deosebită intensitate estetică) se desprinde imaginea unui Socrate derutant şi incomod, înzestrat cu darul de a contraria, prin subtilitatea sa dialectică, vanitatea partenerului de discuţie.[18] Dialogul *Alcibiade* al lui Aischines din Sphettos

---

14 Ediţia standard (în patru volume) a fragmentelor „micilor socratici“ este cea a lui G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum reliquiae*, Neapole, 1990.

15 4.**0** reconstrucţie a dialogurilor lui Antistene, astăzi pierdute, a încercat Heinrich Dittmar, *Aischines von Sphettos. Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1912, pp. 10-17, PP· 68-97.

16 Diogene Laerţiu, *Vieţile şi doctrinele filozofilor,* VI11. Pentru etica lui Antistene vezi în primul rând lucrările lui Aldo Brancacci, de pildă „Sulleticadi Antistene“, în: Livio Rossetti şi Alessandro Stavru (ed.), *Socratica 2008. Studies in Ancient Socratic Literature*, Levante editori, Bari, 2010, pp. 89-119.

17 O încercare de reconstruire a dialogurilor lui Antistene a fost făcută de Heinrich Dittmar în *Aischines von Sphettos. Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1912, pp. 10-17, pp. 68-91.

18 Sursa bibliografică cea mai importantă pentru puţinul ce se ştie despre acest stilist mult admirat în Antichitate rămâne caftea lui Heinrich Dittmar citată mai sus.

se încheia cu o scenă în care tânărul ambiţios, al cărui nume dă titlul dialogului şi care avea să joace un rol atât de funest în istoria Atenei, îşi aşază capul pe genunchii lui Socrate şi, din pricina travaliului aporetic la care fusese supus, izbucneşte în lacrimi, într-un alt dialog, Aischines povestea că un anume Aristip, sosit din Africa de Nord pentru a asista la Jocurile Olimpice, aude vorbindu-se despre Socrate şi porneşte spre Atena pentru a-l asculta. Acest Aristip nu este nimeni altul decât Aristip din Cirene, care va întemeia el însuşi o prestigioasă şcoală de filosofie. Aischines din Sphettos vedea astfel originalitatea lui Socrate nu atât în caracterul solid şi sănătos al concepţiilor sale morale (trăsătură ce alcătuieşte centrul socratismului lui Antistene şi Xenofon), ci în forţa „charismei" sale, capabilă să tulbure siguranţa de sine şi să aşeze pe drumul filosofiei, în sensul acestei admiraţii pentru „tactul" şi influenţa „socială" ale lui Socrate se înscrie şi dialogul *Thecujes*, un dialog pseudoplatonician, în care se susţine că simpla apropiere, chiar tăcută, a lui Socrate poate avea asupra unui om o înrâurire benefică. În mod interesant, învăţaţii Antichităţii îl creditează pe Aischines cu o neutralitate doctrinară desăvârşită. Absenţa oricăror inflexiuni teoretice personale din dialogurile lui Aischines a putut da naştere în Antichitate anecdotei (absurde) potrivit căreia acestea au fost scrise de Socrate însuşi, cel care pretindea a nu şti nimic.

Între aceste două extreme – pe de o parte socratismul „pozitiv" şi moralizator al lui Antistene şi Xenofon, pe de altă parte interesul pentru terapia aporetică şi pentru impactul „pedagogic" al socratismului aischineic – se plasează aşa-numitele dialoguri „socratice" ale lui Platon. Cu Aischines, Platon are în comun minuţia caracterologică pe care o investeşte în portretizarea interlocutorilor lui Socrate, precum şi dimensiunea aporetică a dialogurilor aşa-numite „de tinereţe". Dar, în timp ce aporia dialogului aischineic se manifestă prin perplexitatea partenerului de discuţie, aporia platoniciană

este de un cu totul alt tip: ea nu se rezumă la starea de umilinţă indusă tânărului când acesta îşi conştientizează limitele, ci desemnează în primul rând o problemă teoretică. O tensiune, o contradicţie sau o inconsecvenţă apărută în inima discursului filosofic dezvăluie limita momentană a acestuia şi, de-abia într-un pas secund, limita capacităţilor dialectice ale interlocutorilor lui Socrate. Acest curent pur teoretic, ce se simte sub suprafaţa adesea „inofensivă" a dialogurilor „timpurii", le plasează pe acestea, în ciuda tensiunii lor aporetice nedizolvate, în vecinătatea operei lui Antistene şi Xenofon. Dar socratismul tânărului Platon este departe de autosuficienţa moralizatoare a Socratelui xenophontic, iar aporiile ivite în inima filosofării aparent doar etice a „dialogurilor socratice" scrise de Platon revendică soluţiile unei filosofii pur teoretice, soluţii ce vor fi într-adevăr livrate sau măcar sugerate de către dialogurile mai „târzii".

Aporetismul este astfel prima trăsătură comună a „dialogurilor socratice" compuse de Platon, trăsătură care, după cum spuneam, le aşază pe linia *Alcibiadelui* aischineic, distingându-le de stilul operei lui Xenofon. Că această trăsătură a operei lui Platon trădează mult prea puţine despre realitatea istorică a personalităţii lui Socrate însuşi, a cărui versatilitate a putut da naştere la portretizări şi şcoli filosofice extrem de diferite unele de altele, este inutil a mai fi adăugat[19]. Ne putem însă întreba dacă stilul aporetic al unora dintre dialogurile lui Platon dovedeşte ceva despre cronologia operei acestuia.

II. în mod interesant, cronologia scrierilor platonice n-a prezentat nicio importanţă pentru editorii antici ale acestora, care au avut mereu tendinţa de a le clasifica după criterii exclusiv formale. În perioada elenistică a luat naştere o categorisire a dialogurilor în funcţie de metoda filosofică utilizată într-însele (peirastic, endeictic, maieutic

19 *Cf.* de pildă articolul lui Charles Kahn, „Did Plato Write Socratic Dialogues?", în: *CS.NS yi* (1981), pp. 303-321, mai ales p. 320.

etc.). Mai târziu, astrologul de curte al principelui Tiberiu, pe nume Thrasyllos, a organizat opera lui Platon potrivit unor raţionamente exclusiv dramatice, imitând sistemul tetralogial care guverna reprezentaţiile tragice ale Atenei clasice. Acest sistem tetralogial formează şi astăzi încă structura ediţiei oxoniene a dialogurilor platonice. Cu excepţia anecdotei care plasează compunerea dialogului *Lysis* încă în perioada vieţii lui Socrate, a presupunerii că *Phaidros*, datorită graţiei sale „adolescentine", ar putea fi prima operă scrisă de Platon[20] şi a precizării lui Aristotel că *Legile* sunt posterioare *Republic*ii, fiind editate postum de unul dintre membrii Academiei[21], Antichitatea a neglijat cu totul problema unei cronologii a dialogurilor. Nu este pesemne întâmplător că ideea unei evoluţii a gândirii şi operei lui Platon capătă importanţă de-abia în romantismul german. Deşi un erudit istoric al filosofiei din veacul al XVIII-lea încercase deja să stabilească ordinea temporală a operei lui Platon[22], doar odată cu Friedrich Schleiermacher ideea unei dezvoltări organice a creaţiei platonice cucereşte definitiv studiile consacrate acesteia. În timp ce Tennemann, cu un deceniu mai devreme, nu îşi pusese decât problema suitei *cronologice* a dialogurilor, Schleiermacher se va strădui să stabilească stringenţa internă, necesitatea de conţinut a înlănţuirii acestora. Pentru prima dată ochiul sensibil al estetului se întâlnea cu pasiunea pentru speculaţie a teologului în încercarea de a determina linia „evoluţiei" lui Platon. Marele postulat al întreprinderii lui Schleiermacher, inspirat de duhul vremii şi de ilustra sa prietenie cu fraţii Schlegel, afirmă că opera lui Platon alcătuieşte o desăvârşită unitate de formă şi conţinut. De aceea, o sistematizare a doctrinei lui Platon,

20 Diogene Laerţiu, *op. cit.,* III 35.

21 Diogene Laerţiu, *op. cit.,* III 37.

22 Wilhelm Gottlieb Tennemann, *System der Platonischen Philosophie,* 3 voi., bei Johann Ambrosius Barth, Leipzig, 1792. în voi. I, partea a Il-a, paragraful al doilea poartă titlul „Ueber die Zeitfolge der Platonischen Schriften" Necesitatea unei abordări cronologice a lui Platon este expusă aici pentru prima dată: „Nu este niciodată de prisos să poţi indica data precisă la care un autor a conceput o anumită operă, cel mai puţin când e vorba de Platon" (p. 113). Urmează apoi propunerea unei cronologii a

de felul celei formulate ca deziderat de către Leibniz şi care ar distila din dialoguri substanţa „pură” a doctrinei, ar fi – potrivit lui Schleiermacher – din capul locului sortită eşecului. În paginile introductive ale traducerii sale la Platon1, Schleiermacher anunţă cititorului revelaţia unui „artist al filosofiei” 2, al cărui talent literar trebuia să rămână ascuns până în clipa aceea din cauza abordării preponderent sistematice şi unitare a dialogurilor. Scopul lui Schleiermacher este, după propria sa mărturie, descoperirea „ordinii naturale” 3 în care se cuvin a fi citite operele lui Platon. Dar care sunt criteriile după care trebuie ordonate dialogurile pentru a le pune în lumină evoluţia „organică”? 4 în acest punct, cu tot avântul său revoluţionar, Schleiermacher recurge la unul dintre criteriile formale ale filologilor elenistici, şi anume la dialogurilor lui Platon care uimeşte prin modernitatea ei şi faţă de care cronologiile mai recente au făcut doar puţine progrese. (Vezi şi Thomas Alexander Szlezâk, art. „Platon”, în: *Der Neue Pauly*, vol. IX, Verlag J.B. Metzler 2000, Stuttgart şi Weimar, col. 1095-U09, mai ales col. 1099 şi urm.).

1. Friedrich Schleiermacher, *Einleitung zu Platons Werke*, I 1, in der Realschulbuchhandlung, Berlin, 1804, pp. 3 – 52.

2. Friedrich Schleiermacher, *op. cit.,* 11: „Platon… als philosophischer Künstler”, p. 6.

3. Friedrich Schleiermacher, op. cit., 11: „natürlicher Zusammenhang”, *p.17*.

4. Friedrich Schleiermacher, *op. cit.,* 11, p. 26.

clasificarea dialogurilor în funcţie de modul în care este dezvoltată şi rezolvată tensiunea dialectică dintr-însele, cu alte cuvinte la distincţia între dialoguri „zetetice” (care formulează probleme şi „caută” răspunsuri) şi dialoguri „hyphegetice” (care elaborează o teorie).[23] Din perspectiva acestei diferenţieri, Schleiermacher va opera o tripartiţie a operei lui Platon ce

23 Vezi pentru această clasificare Diogene Laerţiu, *op. cit.,* III 49-51.

anunţă împărţirea în dialoguri „de tinereţe”, „de maturitate” şi „târzii”, canonică astăzi în bună parte din literatura de specialitate: el vorbeşte despre dialoguri ce „caută” să stabilească principiile filosofiei („*untersuchende Dialoge*”), dialoguri care „enunţă” doctrina definitivă („*unterrichtende Dialoge*”) şi dialoguri care fac trecerea de la prima perioadă la cea de-a doua şi ilustrează modalităţile de aplicare a principiilor pentru obţinerea viitoarei doctrine[24]. În prima clasă a dialogurilor intră acele opere care aşază în cuvinte întrebările şi problemele, aşadar dialogurile aporetice. Ceea ce pentru filologii elenistici nu era decât o categorie pur formală, plasată – cu îndreptăţire egală – în orizontul celorlalte genuri dialogice, devine la Schleiermacher piatra de temelie a unei succesiuni „verticale”, sursa din care vor lua naştere, ca o suită de răspunsuri la întrebări deja formulate, dialogurile enunţiative. Pentru prima dată în istoria filosofiei era exprimată exigenţa schiţării unei „biografii” a gândirii lui Platon.

Succesiunea intenţionată de Schleiermacher nu era temporală, ci în primul rând una de tip didactic.[25] Dialogurile pot să fi fost scrise de Platon şi în altă ordine decât în cea pe care Schleiermacher o aşază la baza traducerii sale, însă înşiruirea operelor platonice, aşa cum a fost concepută în traducerea din 1804, este aceea care, potrivit intenţiei lui Schleiermacher, îi asigură cititorului apropierea optimă de miezul filosofiei lui Platon. Dacă ordinea dialogurilor sugerată de Schleiermacher nu trebuie preluată, aşa cum s-a făcut de la el încoace, într-o accepţiune cronologică, iar aceasta cu atât mai mult cu cât există posibilitatea ca Platon să fi revenit în anii târzii ai creaţiei sale cu o mână „mai sigură” asupra lucrărilor de tinereţe[26], ne putem întreba atunci în ce sens anume se

24 Friedrich Schleiermacher, *op. cit.,* **1**1, pp. 44-53.

25 Este adevărat însă că Schleiermacher cade mereu, împotriva voinţei sale, într-o terminologie temporală, care este în fond străină proiectului său. Rolul didactic al „cronologiei“ sale subiective, „ideale“ este exprimat bunăoară la p. 48 a „Introducerii“

26 Vezi Holger Thesleff, *Studies in Platonic Chronology,* Ekenäs, Helsinki, 1982, p.

poate vorbi de un grup al „dialogurilor timpurii” şi care este îndreptăţirea titlului ce-l poartă prezenta ediţie. „Dialogurile socratice”, după expresia stabilită de Aristotel şi restrânsă în critica modernă asupra operei timpurii a lui Platon, sunt acele dialoguri ce aşază problemele şi formulează întrebările la care se vor strădui să răspundă dialogurile doctrinare, considerate îndeobşte drept mai târzii. Diferenţierea dialogurilor în „timpurii” şi „târzii” nu trebuie înţeleasă în sens cronologic şi nici interpretată ca o dihotomie. Pesemne că nimic nu l-a putut împiedica pe Platon să scrie un dialog „zetetic” („căutător”) după un dialog „dogmatic”, după cum dialogurile „dogmatice” ele însele pot fi considerate, în anumite privinţe, drept „zetetice”. Un dialog „de maturitate” precum *Republica* trece îndeobşte drept „dogmatic”, dar aceasta numai când tema sa este întrezărită în problematica dreptăţii care-şi află în această scriere rezolvarea. Dar, dacă tema mai adâncă a *Republicii* este considerată a fi Binele ori esenţa sufletului, atunci acest dialog poate fi clasificat el însuşi ca aporetic ori „zetetic”, căci problematica primului principiu şi a naturii Sinelui rămâne şi în această scriere deschisă. Tot astfel, un dialog „timpuriu” precum *Charmides* formulează întrebarea privitoare la conştiinţa de sine (deci o temă eminamente speculativă) cu o maturitate care egalează în acest punct profunzimea dialogurilor doctrinare. Ar fi în plus o naivitate să credem că Platon a putut elabora întrebări filosofice cu strălucirea cu care o face în aşa-numitele dialoguri „de tinereţe” fără ca rostirea acestor întrebări să fi avut deja loc în orizontul unor răspunsuri.

Fiind scrieri ce îşi propun întâi de toate formularea unor întrebări fundamentale şi indicarea dificultăţilor pe care le întâlneşte în mod necesar un răspuns precis la aceste întrebări, dialogurile „zetetice” rămân suspendate în tensiunea interogativităţii şi prin aceasta capătă un aspect aporetic. *Aporetismul* este astfel prima

84.

caracteristică ce ne permite a trasa, cu mai multă sau mai puţină siguranţă, limitele unei clase formate din dialogurile „zetetice”. Iar fiindcă cel aflat mereu pe drumuri şi încă pe drumuri ce nu duc, în mod aparent, nicăieri este Socrate însuşi, putem numi aceste dialoguri, prin recurs la formula aristotelică, „dialoguri socratice” Tocmai prezenţa lui *Socrate ca regent al discuţiei* în dialogurile „zetetice” reprezintă al doilea criteriu ce ne permite a da prezentului volum titlul pe care acesta îl poartă. Desigur că toată opera lui Platon, chiar şi dialogurile în care Socrate nu conduce firul discuţiei sau în care (precum în *Legile*) nu apare defel, este un elogiu indirect adus defunctului prieten şi o reflecţie neîntreruptă asupra condiţiei filosofului, întruchipat în manieră ideală de către Socrate. Dar cât de diferit este Socratele solemn din *Sofistul* ori din *Timaios* de acel personaj aproape picaresc care vagabondează neliniştit pe străzile Atenei, oficiind în felul său, neînţeles de nimeni, o enigmatică „liturghie” în cinstea zeului delfic! în timp ce în dialogurile doctrinare Socrate se întreţine cu filosofi egali sau chiar superiori lui însuşi din punct de vedere intelectual, dialogurile „zetetice” ni-l înfăţişează pe Socrate discutând cu oameni care îi sunt evident inferiori ca putere de reflecţie. Spre a întreţine tensiunea aporetică a acestor dialoguri, Platon ni-l înfăţişează pe maestrul său conversând cu personaje care nu ating nivelul de cugetare al unui Timaios din Lokroi sau al Străinului din Elea, savanţii dialogurilor ce expun cosmologia şi ontologia platoniciană. În schimb, partenerii de discuţie ai lui Socrate sunt, în dialogurile „zetetice”, pretinşi specialişti într-un anumit domeniu, pe care Socrate îi demască, plin de ironie, de umor şi nu arareori de tandreţe, drept impostori, pe unii, ori simpli începători, pe alţii. Cine altul decât un adolescent îndrăgostit poate trece drept cel mai profund cunoscător al sentimentului prieteniei? Şi totuşi acest adolescent se dovedeşte a nu fi mânat decât de intuiţii precare (precum efebii din *Lysis*), la fel ca

specialistul în divinaţie, în „ştiinţa” curajului, în problema adevărului ori în virtutea prudenţei. Cine altul decât prietenul cel mai bun se poate mândri că ne vrea binele? Şi totuşi devotamentul unui Criton s-ar dovedi fatal pentru folosul mai adânc al sufletului dacă intransigenţa dialecticii n-ar interveni, salvatoare, şi în acest punct. Al treilea criteriu după care se poate contura o clasă a dialogurilor „socratice” este aşadar *inferioritatea de care dau dovadă interlocutorii lui Socrate t* inferioritate condiţionată fie de orbirea necunoaşterii de sine, fie de limitele vârstei. Al patrulea criteriu ce poate servi la delimitarea unui grup de „dialoguri socratice” este *preponderenţa temei etice* în anumite scrieri ale lui Platon. Un al cincilea criteriu ar putea fi apoi recursul entuziast, aproape ceremonios la întrebări de tipul *Ce este x*? Aplicarea constantă a acestui tip de întrebare cu tentă esenţialistă a constituit inovaţia filosofică principală a Socratelui istoric.[27] Prin radicalizarea modului socratic de interogaţie se va naşte acea metafizică a Ideilor ce străbate de atunci încoace secolele sub numele de „platonism”.

Dominaţia întrebării *Ce este cutare ori cutare virtute*? eminenţa problematicii morale, lipsa de adecvare filosofică a interlocutorilor, prezenţa lui Socrate ca regent al discuţiei şi rolul central al aporiei sunt aşadar acele criterii care ne îngăduie să folosim pentru anumite scrieri ale lui Platon, într-un mod pregnant, termenul aristotelic *Sokratikoi diâloqoi* (Σωκρατικοί διάλογοι) [28].

Aporetismul dialogurilor socratice nu trebuie însă să ne inducă în eroare. Atmosfera filosofică a acestor opere nu este nici pe departe atât de neutră cum pare la prima vedere, iar Socrate nu este nicidecum atât de neştiutor cum se recomandă el însuşi, cu „obişnuita sa ironie”[29].

---

27 Vezi Aristotel, *Metafizica* XIII, 1078 b 17-31.

28 Aristotel folosea această expresie în dialogul său, astăzi pierdut, *Despre poeţi.* Vezi fragmentul 72 Rose.

29 *Republica* 337 a.

Spuneam mai sus că dialogurile socratice trebuie înţelese, ca grup aparte de scrieri, într-un sens mai curând tipologic: ele sunt acele dialoguri în care Platon formulează întrebările la care va încerca să dea răspunsuri în alte lucrări, precum *Gorqias*, *Republica* ori *Phaidon*. Filosofia ştie de la Martin Heidegger încoace că mai greu este să formulezi întrebări decât să te aventurezi în construirea unor soluţii. De aceea, caracterul interogativ al „dialogurilor socraticett nu implică neapărat vreo „juvenilitate" a acestor scrieri. Căci se întâmplă adesea ca un filosof să poată articula mai precis o întrebare de-abia după ce gândirii sale i s-a impus deja revelaţia unei „teze" Se poate observa astfel că aşa-numitele dialoguri „socratice", tocmai cele considerate atâta timp drept opere de debut, conţin nu doar vagi intuiţii, ci aluzii foarte precise la tezele filosofice ale dialogurilor dogmatice. Adresa acestor aluzii este nu arareori atât de sigură, încât ne putem întreba dacă doctrina lui Platon nu era cumva deja elaborată în momentul în care el concepea dialogurile socratice.

Tot astfel este greşită postularea unei opoziţii radicale între interesul etic al dialogurilor socratice şi avântul metafizic al dialogurilor „de maturitate"[30], căci problemele etice ale celor dintâi nu pot fi rezolvate decât prin apel la gândirea speculativă cuprinsă în acestea din urmă. În *Euthyphron* bunăoară, dialogul care deschide ediţiile clasice ale operei lui Platon, discuţia aparent pur morală nu poate fi abătută din făgaşul ei aporetic decât prin recurs la teologia filosofică expusă în *Republica*. Atunci când Euthyphron îşi justifică demersul cu consecinţe pesemne paricide prin citarea unor exemple mitologice, Socrate îi răspunde: „Oare asta să fie pricina că sunt chemat în faţa judecăţii, Euthyphron, faptul că nu-i

30 Gregory Vlastos crede, în schimb, că dialogurile elenctice ar fi complet nemetafizice. Vlastos este în plus de părere că Socrate din dialogurile considerate de el „timpurii" ar fi identic cu cel istoric, dar diferenţele dintre înfăţişarea xenophontică şi cea platonică a lui Socrate sunt atât de mari, încât această teză este extrem de improbabilă (*Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Corneli University Press, Ithaca/New York, 1991, mai ales pp. 45 şi urm.).

ascult cu plăcere pe cei care povestesc astfel de lucruri despre zei? Se vor găsi unii care să-mi facă o vină din asta. […] Şi tu chiar crezi că există războaie între zei, şi un cumplite, şi lupte, şi multe altele de acest fel, despre care vorbesc poeţii şi pe care ni le înfăţişează pictorii noştri de seamă?”[31] Aceste cuvinte trimit cu toată claritatea la acele „principii ale unei teologii” filosofice, amintită mai sus, prin care Socrate, în dialogul *Republica*, vrea să le impună autografilor o vorbire adecvată despre zei. Când Socrate, în *Criton*, afirmă că „nu trebuie să răspunzi la o nedreptate cu alta, nici la rău cu rău, orice ţi-ar face cineva”[32], justificându-şi astfel obedienţa faţă de legi, această teză se sprijină pe o argumentaţie livrată în dialogul *Gorgias*, în care sunt expuse cu de-amănuntul motivele pentru care a suferi un rău este mai bine decât a-l săvârşi. Aceste motive sunt, în plus, indisolubil legate de o psihologie metafizică ce depăşeşte cu mult graniţele unei simple abordări moral-filozofice. În dialogul *Charmides* interlocutorii se lovesc de problema entităţilor autoreferenţiale, mai precis de problema cunoaşterii de sine şi a „mişcării ce s-ar pune în mişcare pe ea însăşi” Critias nefiind la înălţimea acestui exerciţiu dialectic, discuţia face cale-ntoarsă tocmai în punctul ei cel mai interesant, nu înainte însă ca Socrate să fi avut timpul de-a adăuga: „Ne-ar trebui un om de format mare, prietene, care să ştie să le lămurească aşa cum se cuvine pe toate, dacă sunt alcătuiri care nu au din fire puterea de a se răsfrânge asupra lor însele, ci doar asupra altora, sau dacă unele pot, şi altele nu. Iar dacă sunt unele care au faţă de ele însele asemenea putere, atunci ar fi de văzut dacă printre ele nu se află şi acea cunoaştere pe care noi o numim înţelepciune”[33]. Dacă ne amintim că o dezlegare a acestei probleme este oferită în dialogul *Phaidrosy* în care se arată că mişcarea ce-şi poartă în sine principiul nu este nimic altceva decât sufletul, atunci nici

31 6 a-c (trad. Francisca Băltăceanu şi Petru Creţia).

32 49 c (trad. Marta Guţu-Maftei).

33 2.168 e (trad. Simina Noica).

identitatea acestui „om de format mare” nu mai poate rămâne ascunsă: prin aceste cuvinte Platon nu face referire la nimeni altcineva decât la sine însuşi. Mai mult, în dialogul *Legile* mişcarea ce-şi posedă principiul într-o formă imanentă şi care, tocmai prin aceasta, devine mişcare circulară este declarată a fi spiritul (*nous*) [34]. „Mişcarea ce s-ar pune în mişcare pe ea însăşi” este aşadar circularitatea proprie spiritului, iar aceasta din urmă trebuie interpretată drept autoreflecţia specifică introspecţiunii.[35]

Conform unei promisiuni exprimate în primul paragraf al acestei prefeţe, am încercat să lămurim cititorului în rândurile de mai sus câteva accente ale acelui murmur metafizic ce se aude deja în dialogurile socratice, considerate pe nedrept opere „de început” *Euthyphron* se bazează pe teologia raţională expusă în *Republica*. *Criton* pune în joc o idee dedusă din doctrina platoniciană a sufletului. *Charmides* trimite cu toată precizia la noologia matură a lui Platon. Mai rămâne de adăugat cheia de boltă a gândirii lui Platon: prezenţa unificatoare şi întemeietoare a Binelui. Se face ea simţită şi în dialogurile „timpurii” ale lui Platon? Nici măcar de mediul atât de „corporal” şi de inocent al palestrei nu rămâne străină această idee a Binelui, cea mai speculativă dintre ideile gândite de Platon. Căci o găsim, cu toată forţa ei fondatoare, până şi în ambianţa lui *Lysis*. În cadrul unei discuţii care se desfăşoară într-un „gimnaziu” şi care tratează o temă prin excelenţă adolescentină, prietenia, Socrate reduce pas cu pas şirul entităţilor ce ne sunt prietene „la un principiu care să nu mai trimită la altă prietenie, ci care să fie tocmai el prietenul cel dintâi, în vederea căruia să putem spune că toate celelalte lucruri ne sunt prietene” 1. „Prietenul cel dintâi” sau, într-o traducere mai precisă, „ceea ce este îndrăgit înainte de toate” (τό πρώτον φίλον)

34 Legile 897 **d** 3: **vou Ktvr|ai<;** („mişcarea spiritului“).

35 Felul în care dialogurile „socratice“ fac deja apel la o filozofie pur pla- toniciană a fost în mod magistral demonstrat de către Thomas Alexander

este Ideea Binelui din cartea a şasea a *Republicii* şi, pesemne identică acesteia, Ideea Frumosului din *Banchetul*, deci tocmai acel principiu în vederea căruia se leagă şi se destramă orice prietenie doar omenească. După cum se vede cu limpezime, până şi un dialog atât de puţin exigent la prima vedere precum *Lysis* nu poate fi înţeles în mod deplin dacă nu este aşezat în contextul platonismului ierarhic şi ascendent ce culminează cu viziunea unui temei absolut al realităţii. În acest sens putem spune că dialogurile

Szlezâk, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1985. Michael Erler a arătat, independent de Szlezâk, că aporiile dialogurilor „timpurii" se referă cu toată precizia la gândirea „matură" a lui Platon: *Der Sinn der Aporien în den Dialogen Platons*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1987.

1.219 c-d (trad. Alexandru Cizek).

socratice sunt ca nişte exerciţii muzicale ce precedă concertul idealismului platonician, dar din care urechea atentă poate desluşi deja tema şi motivele simfoniei. Ele precedă doctrina „simfonică" a operei mature în acelaşi fel în care instrumentiştii exersează partituri deja cunoscute.

Am enumerat mai sus cinci criterii care ne pot permite să circumscriem o clasă a „dialogurilor socratice". Lista acestor criterii nu ar fi însă completă dacă nu am adăuga tocmai acel principiu care a constituit, poate, pentru Platon motivul cel mai important al eforturilor sale filosofice: scopul apologetic al dialogurilor.

III. Spuneam în paragraful precedent că pretenţia lui Socrate de a nu şti nimic trebuie tratată cu circumspecţie. Există măcar un singur lucru la care Socrate, după propria sa mărturie, se pricepe prea bine: „Altminteri sunt netrebnic şi nepriceput – susţine el în dialogul *Lysis* –, dar zeul mi-a dat harul să cunosc imediat pe cel care iubeşte şi pe cel iubit" 1. Această afirmaţie pare la prima vedere

simpla expresie a urbanităţii galante ce caracteriza cultura atică. Socrate însă îşi atribuie sieşi acelaşi tip de cunoaştere şi în *Banchetul*. Chiar în prologul acestei scrieri el afirmă că nu posedă altă ştiinţă decât pe cea care se raportează la obiectele şi aspectele iubirii2. Această ştiinţă i-a fost predată, susţine el, de o preoteasă din Mantinea, Diotima3, personaj fără doar şi poate inventat ad-hoc din modestie, cu scopul de a ascunde în spatele unei figuri enigmatice rezultatul propriilor sale reflecţii. După cum arată un interpret de seamă4, ştiinţa referitoare la obiectele şi aspectele iubirii (riucrcaa Gcxi! 204 c. (trad. Alexandru Cizek).

2.177 d: οὐδέν φημι ἄλλο ἐπίστασθαι ἡ ταέρωτικά („Nu pretind a şti altceva decât ceea ce se raportează la obiectele şi aspectele iubirii").

3.201 d.

4. Thomas Alexander Szlezâk, „Das zweifache Bild des Dialektikers im *Symposion*. Oder was heißt ἐπίστασθαι τά ἐρωτικά?", în: Alcă Havlicek und Martin Cajtharul (ed.), Plato's *Symposium*. Proceedings of the Fifth Symposium Platonicum Pragense, Prag, 2007, pp. 258 – 279.

τά ἐρωτικά) nu este nimic altceva decât arta dialecticii, aceea care descoperă afinităţile secrete ale fiinţărilor şi trezeşte în sufletul uman dragostea de adevăr. Tocmai talentul dialectic este cel care face din Socrate un maestru în *ars amatoria*. Instructajul „erotic" pe care îl oferă în dialogul *Lysis* constă, de fapt, în desfăşurarea exemplară a unei tehnici a logosului, a vorbirii adecvate şi a travaliului filosofic. Când Chairephon propune ca frumosul Charmides să-şi expună trupul atletic privirilor admiratoare ale celor adunaţi în palestră, Socrate îi replică: „De ce să nu-i dezbrăcăm mai degrabă sufletul şi să i-l privim înaintea trupului?" 1 Spre a-l atrage pe adolescent într-o discuţie filosofică, Socrate avansează o nobilă minciună: Charmides va primi de la Socrate medicamentul care îl va elibera de durerile sale de cap, nu mai înainte însă de a se fi lăsat „dezlegat" de Socrate prin

nişte „descântece” aduse, chipurile, din Tracia. „Descântecele acestea nu sunt altceva decât rostirile frumoase” (τους λόγους τους καλούς) 2. Puterea de seducţie a lui Socrate constă astfel în capacitatea sa de a-i atrage pe tinerii atenieni, care altminteri s-ar mulţumi cu educaţia tradiţională primită în sânul familiilor lor, adesea aristocratice, spre un tip de educaţie cu totul nou: cultura filosofică. El sădeşte în sufletele tinerilor „rostiri frumoase” care, dând roade, îi câştigă pe aceştia pentru o viaţă bazată pe „cercetarea” de sine şi a celorlalţi, căci o viaţă „nereflectată nu merită să fie trăită” 3. Acest program pedagogic este rezumat, în mod paradigmatic, în dialogul *Phaidros*: „Cred însă că se află mai multă frumuseţe şi mai mult avânt în toate astea atunci când cineva, folosind arta dialectică şi luând în grijă un suflet pe măsura ei, răsădeşte şi seamănă în el nu orice cuvântări, ci pe acelea unite cu ştiinţa, acelea în măsură să-şi vină şi lor înseşi în ajutor, şi celui care le-a sădit, cele ce nu sunt sterpe, ci au în ele o sămânţă din care, odată semănată în alţi oameni, cu alte firi, încolţesc alte gânduri şi rostiri; da, cuvântări ce

1.154 d (trad. Simina Noica).

2.157 b (trad. Simina Noica).

3. *Apărarea lui Socrate*, 38 a.

au în ele, fără moarte, puterea de a dărui toate acestea, iar celui înzestrat cu ele cea mai mare fericire dată fiinţei omeneşti”[36].

Dacă „ştiinţa referitoare la obiectele şi aspectele iubirii” cu care se mândreşte Socrate constă în cultivarea logosului şi în sădirea acestuia în sufletele tinere, putem trage concluzia că unicul „har”[37] pe care şi-l recunoaşte Socrate şi singura „cunoaştere”[38] pe care şi-o revendică este talentul său pedagogic. Nimic altceva nu este acea

---

36 *Phaidros* 276 e - 277 a (trad. Gabriel Liiceanu, în: Platon, *Opere* IV, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983).

37 *Lysis* 204 c.

38 *Banchetul* 177 d.

ars amandi în posesia căreia pretinde a se afla Socrate decât iubirea sa pentru înţelepciune şi capacitatea de a deştepta aceeaşi iubire în sufletele tinerilor care l-au înconjurat cu admiraţia lor. Căci popularitatea de care se bucură Socrate în Atena pare să se sprijine tocmai pe fascinaţia pe care o stârneşte metoda sa filosofică insolită în rândul tineretului. „Mă bate un gând", spune Lysimachos în dialogul *Lahes*, „şi îmi aduc aminte de unele discuţii dinainte ale tinerilor acestora: stând de vorbă între ei acasă, ei pomenesc adesea numele lui Socrate şi îl laudă grozav. Cu toate acestea nu i-am întrebat niciodată dacă acela despre care vorbesc este fiul lui Sophroniscos. Ei, copii, spuneţi-mi, acesta este Socrate, cel despre care pomeniţi întruna? – întocmai, tată, acesta"[39]. Când Socrate îşi arată mirarea că Charmides îi cunoaşte numele, acesta îi răspunde: „M-aş simţi aproape vinovat să nu-l ştiu; doar nu de puţine ori se aduce vorba de tine, printre cei de seama mea…"[40]

Cu atât mai mare trebuie să fi fost şocul resimţit de Platon văzând că harul pedagogic al lui Socrate nu numai că nu l-a înălţat în ochii cetăţenilor cumsecade ai cetăţii, ci, chiar dimpotrivă, a reprezentat pentru aceştia un motiv suficient spre a-l hărăzi morţii. „Tinerii care de bună voia lor mă urmează […]", spune Socrate în timpul procesului, „sunt încântaţi de felul în care iscodesc eu oamenii şi adesea mă imită, apucându-se să-i ia la întrebări pe alţii"[41]. Tocmai din influenţa exercitată de Socrate asupra tinerilor atenieni s-a născut principala acuză adusă lui de către Meletos şi pe care Socrate o sintetizează în cuvintele: „Socrate calcă legea stricându-i pe tineri şi necrezând în zeii în care crede cetatea, ci în alte divinităţi, noi"[42]. În forma vagă în care este exprimată, această acuză va fi lesne deconstruită în cadrul refutaţiei (IXeyxoe) înserate

39 *Lahes* 180 e-181 a. (trad. Dan Sluşanschi).

40 *Charmides* 136 a. (trad. Simina Noica).

41 *Apărarea lui Socrate* 23 c (trad. Francisca Băltăceanu).

42 *Apărarea lui Socrate* 24 b-c (trad. Francisca Băltăceanu).

de Platon în textul *Apologiei* sale, o fermecătoare miniatură dialectică din care reiese cu claritate că „tocmai Meletos calcă legea, pentru că ia în glumă lucruri serioase, aducând cu uşurătate oamenii la judecată şi prefăcându-se plin de râvnă şi de grijă pentru lucruri de care nu i-a păsat niciodată”[43]. Dar în spatele acestui reproş imprecis se ascunde o acuzaţie cât se poate de concretă: cei mai iluştri dintre tinerii care i-au fost „apropiaţi”[44] lui Socrate au devenit mai târziu figurile cele mai sumbre din istoria Atenei clasice. Aceştia sunt Alcibiade şi Critias. Cel dintâi a convins Atena, datorită talentului său demagogic, să întreprindă invadarea Siciliei în anul 415 î.Hr., pentru ca apoi, cu puţin înaintea începerii campaniei, să trădeze cauza cetăţii sale, pecetluind astfel soarta acesteia în Războiul Peloponeziac. Cel de-al doilea a făcut parte din rândul celor „Treizeci de Tirani”, ajungând liderul regimului de teroare instituit la Atena odată cu înfrângerea acesteia de către Sparta (404 – 403 î.Hr.). Acuza lui Meletos, potrivit căreia Socrate îi strică pe tineri, trebuie de aceea înţeleasă ca o aluzie ascunsă la presupusa influenţă nefastă a lui Socrate asupra celor care au jucat un rol nefericit în politica cetăţii.[45]

Faptul că Socrate a fost maestrul lui Critias şi, în primul rând, al lui Alcibiade, de care l-a legat o prietenie foarte strânsă, i-a pus în grea dificultate pe scriitorii socratici. Dialogul *Alcibiade* al lui Antistene, precum şi *Alcibiad*e-le lui Aischines (despre care s-a vorbit în al doilea paragraf al acestei prefeţe) par să fie o reacţie directă tocmai la reproşurile celor care vedeau o anumită legătură între Socrate şi catastrofa politică a Atenei la

---

43 *Apărarea lui Socrate* 24 c (trad. Francisca Bălţăceanu).

44 Xenofon, *Convorbiri memorabile*, **1**2,12: dpiAîŢcayevopâvo).

45 Referinţa la Alcibiade şi Critias nu se putea face deschis la data procesului, din pricina amnistiei din 403 î.Hr., care interzicea urmărirea penală a celor ce avuseseră legături cu conducerile antidemocratice de dinaintea anului 403, căci restaurarea democraţiei se făcuse sub semnul unei păci generale (cf. Xenofon, *Hellenika*, II 4, 38, şi Aristotel, *Constituţia atenienilor*, 40 şi urm.). Că adresa acuzei lui Meletos era foarte precisă o arată *Acuzarea lui Socrate* scrisă de Policrate, despre care se va vorbi în continuare.

finele secolului al V-lea î.Hr.[46]. Acestui reproş îi oferă o replică şi dialogurile lui Platon. Deşi întreaga operă platonică poate fi citită ca o lungă apologie[47], totuşi dialogurile aşa-zis „socratice" se hrănesc în mod nemijlocit din experienţa urmăririi, a procesului şi a condamnării la moarte a lui Socrate. Aceste dialoguri par să reflecteze neîntrerupt asupra întrebării: Cum se face că cel care se mândrea cu capacitatea de a „sădi rostiri frumoase" în alte suflete i-a putut avea drept discipoli pe un Alcibiade şi pe un Critias?

Alcibiade şi Critias nu au fost singurii discipoli pe care i-a avut Socrate – am putea răspunde noi, încercând să-i venim în ajutor lui Platon... Dar Platon nu se pomeneşte niciodată pe sine (cu excepţia a doua pasaje mai curând „tehnice"), iar pe ceilalţi socratici iluştri nu îi citează decât în treacăt. Unde sunt atunci cei în sufletele cărora Socrate a „sădit rostiri frumoase"?

Atenienii au fost, în ciuda a ceea ce am putea crede noi astăzi, foarte departe de a-şi fi regretat fapta. La şapte ani după proces, un celebru retor al vremii publică, probabil din însărcinarea autorităţilor ateniene, o *Acuzaţie a lui Socrate*, în care sunt reluate, cu noi argumente, criticile aduse lui Socrate şi în care se încearcă o justificare a condamnării sale la moarte.[48] Una dintre noile „dovezi" înaintate de Polierate în această *Acuzaţie* este tocmai faptul că Alcibiade şi Critias au fost „apropiaţii" lui Socrate, acest amănunt decisiv fiind de astă dată invocat *expressis verbis*[49]. Acuzele aduse lui Socrate nu au încetat deci nici după procesul său. Ba s-ar putea adăuga că nu au

---

46 Vezi cartea lui Heinrich Dittmar despre Aischines din Sphettos şi literatura socratică, citată mai sus.

47 Vezi, de pildă, Thomas Alexander Szlezak, *Platon und die Schrifdichkeit der Philosophie*, p. 221: „Fără îndoială că, într-un sens mai larg, întreaga operă a lui Platon poate fi înţeleasă ca o justificare a maestrului său"

48 Fragmentele păstrate din *Kategoria Sokratous* a lui Policrate au fost adunate de Johann Georg Baiter şi Hermann Sauppe, *Omtores attici*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1967[2] (1850), p. 222.

49 Vezi E. Gebhardt, *Polykrates Anklage gegen Sokrates und Xenophons Ermderung*, text al unei disertaţii din **1957,** pp. **9-43** (mai ales p. **32).**

încetat nici până astăzi. În mod periodic se fac auzite voci care susţin că procesul lui Socrate a fost perfect îndreptăţit, iar condamnarea sa – justificată[50]. Iar întrebarea „Cine sunt adevăraţii discipoli ai lui Socrater rămâne deschisă. Căci Platon nu a încercat să rezolve această problemă, pretinzând, precum a făcut-o Xenofon, că Alcibiade şi Critias nu i-ar fi fost defel sau doar pentru o scurtă perioadă „apropiaţi" lui Socrate. Nici nu s-a străduit să-i enumere, precum Xenofon, pe toţi aceia care au beneficiat de avantaje din partea lui Socrate. Iar mărturia acestuia, cum că „profesor nu i-a fost nimănui"[51], nu rezolvă problema, căci el se referă doar la faptul de a nu fi avut „discipoli" cu plată, ca sofiştii. De aceea, întrebarea „Cine sunt «apropiaţii» lui Socrater trebuie reluată mereu. Şi este ca şi cum Platon, cu toată opera sa, dar mai ales cu *Dialogurile socratice*, nu ar fi făcut decât să se străduiască a-i câştiga peste vremi maestrului său discipoli care să sfideze, prin chiar persoana lor, vorbele celor ce susţineau că Socrate a produs numai oameni răi. Sarcina de a-l justifica pe Socrate este astfel delegată de Platon cititorilor săi. Ei înşişi au misiunea de a-l apăra în faţa acuzelor mereu reînnoite, arătând spre sine şi devenind, dacă nu platonicieni, măcar buni socratici.

GHEORGHE PAŞCALAU

LISTA ABREVIERILOR

Ale. i *Alcibiade i*
Ap. *Apărarea lui Socrate*
Chrm. *Charmides*
Grg. *Gorgias*
Prt. *Protagoras*
Hp. Mi. *Hippias Minor*

50 P. Treves, în articolul consacrat lui „Polykrates" în *RE* **(1952),** îi face vinovaţi pe Socrate şi Platon de disoluţia polisului grec şi vede în publicaţia lui Policrate o reacţie oportună la presupusa atitudine antidemocratică a gânditorilor socratici. Mai recent, Gabriele Cornelii şi Andre Leonardo Che- vitarese au încercat şi ei să justifice procesul şi condamnarea lui Socrate în articolul: „Socrate tra golpe oligarchico e restaurazione democratica **(404- 403** î.Hr.)", din volumul editat de Livio Rossetti şi Alessandro Stavru **(2010)**, citat mai sus.

51 *Apărarea lui Socrate* **33** a (trad. Francisca Băltăceanu).

Hp. Ma. *Hippias Maior*
Euthphr. *Euthyphnm*
Men. *Menon*
Euthd. *Euthydemos*
Cra. *Cratylos*
Phd. *Phaidon*
Phdr. *Phaidros*
Rep. *Republica*
Tot. *Theaitetos*
Ti. *Timaios*
Lg. *Legile*
Il. *Iliada*
Paus. *Pausanias*
Od. *Odiseea*
Tucid. *Tucidide*
Xen. *Xenofon*

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI

Volumul de faţă reproduce texte apărute în ediţia Platon, *Opere*, îngrijită de Constantin Noica şi Petru Creţia, volumele I şi îi

Lahes, traducere de Dan Sluşanschi, apărută în: Platon, *Opere*, I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1974, pp. 239 – 268.

Lysis, traducere de Alexandru Cizek, apărută în: Platon, *Opere*, II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976, pp. 213 – 234.

Charmides, traducere de Simina Noica, apărută în: Platon, *Opere*, I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1974, pp. 179 – 211.

Hippias Minor, traducere de Manuela Popescu şi Petru Creţia, apărută în: Platon, *Opere*, II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976, pp. 17 – 34.

Euthyphron, traducere de Francisca Bălţăceanu şi Petru Creţia, apărută în: Platon, Opere, II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976, pp. 261 – 280.

Apărarea lui Socrate, traducere de Francisca Bălţăceanu, apărută în: Platon, *Opere*, I, Editura

Ştiinţifică, Bucureşti, 1974, pp. 13 – 44.

Criton, traducere de Marta Guţu, apărută în: Platon, Opere, I, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1974, pp. 61 – 76.

Paginaţia de referinţă indicată în actuala ediţie pe marginea textului este cea a ediţiei Henri Estienne (Stephanus), apărută în 1378.

LAHES

Traducere, introducere şi note de DAN SLUŞANSCHI

LAHES *NU FACE PARTE DINTRE DIALOGURILE CELE MAI CUNOS cute ale lui Platon. Scrisa, pe cât se pare, scurt timp după moartea lui Socrate* (399 î.Hr.), *această operă de tinereţe face parte, alături de* Protagoras, Menon, Euthyphron etc., *din grupul dialogurilor numite* aporetice, *adică lipsite de o rezolvare finală, de o definire şi lămurire completă a problemei puse în discuţie. Cercetătorii mai recenţi presupun, cu mulţi sorţi de a avea dreptate, că această „metodă a aporieiurmărea un dublu scop propagandistic: nedumerirea, neliniştirea publicului şi răspândirea metodei socratice de discuţie, aşa cum o profesa Maestrul însuşi. Aflat în jurul vârstei de treizeci de ani, Platon caută să ducă mai departe opera lui Socrate, străduindu-se să tulbure, să agite opinia publică, blocată de clişee şi de prejudecăţi simpliste, şi să-i atragă atenţia asupra neclarităţii şi a incoerenţei credinţelor celor mai banale şi curente. Trepte preliminare spre alcătuirea* pozitivă *a unui sistem filosofic de ansamblu, lucrările aporetice de tipul lui* Lahes *tind să arate că atât părerile „omului de pe stradă? – tradiţionalist şi lipsit de obişnuinţa gândmi sistematice, coerente –, cât şi teoriile spectaculare ale sofiştilor sunt departe de a duce către calea Adevărului, egal cu Binele şi cu Frumosul.*

În aceste dialoguri, nu mai puţin literare decât filosofice, personajul lui Socrate – umbră semnificativă a marelui dispărut – aduce problemele pe care le discută1 până la un pas de rezolvarea lor; lăsându-le în acel punct până unde au fost capabili să le urmărească interlocutorii săi, limitaţi de firea şi de prejudecăţile lor specifice.

Aşadar; *personaj aparte şi aflat mereu* într-*o avantajoasă penumbră, Socrate evită să intervină decisiv la sfârşitul discuţiei pentru a-i da o dezlegare finală, pentru a elucida, mai departe şi mai bine* decât *ceilalţi, esenţa definiţiei căutate. Eipojvsia socratică are drept rezultat trezirea conştiinţei celorlalte personaje, care încep să se arate tot mai ispitite de depăşirea impasului şi de o judicioasă căutare a Adevărului.*

Sub aspect literar şi filosofic deopotrivă, Lahes *este un dialog alcătuit după sistemul cuplurilor aflate în contrast. Personajele sale reprezintă – două câte două – generaţia vârstnică şi tradiţionalistă (Lysimachos şi Melesias, în vârstă de 65 sau jo de ani) şi generaţia matură, aflată în plină activitate (Nicias şi Lahes, aflaţi în jur de 50 de ani).*

Despre Lysimachos, fiu fără renume al ilustrului Aristide[5253]*, nu ştim de altfel decât că a meritat din partea poporului atenian o recompensă destul de substanţială*[54]*. La fel, Melesias, fiul vestitului Tucidide*[55]*, nu* s-*a remarcat prin nimic deosebit, nici măcar ca membru al celebrului consiliu al Celor Patru Sute*[56]*. Aceste două personaje oferă discuţiei un mobil concret, confer*indu-*i* totodată *realism şi culoare. Singura trăsătură netă care îi diferenţiază, ca pe o pereche de vechi prieteni care au aceleaşi gânduri, este înclinaţia spre vorbărie a lui Lysimachos faţă de firea taciturnă a lui Melesias.*

Perechea celor doi generali luaţi ca martori şi ca sfătuitori este mult mai bine conturată.

General vestit, Nicias a fost principalul reprezentant pe care, după moartea lui Peride (429 î.Hr.*), aristocraţia ateniană l-a opus popularului demagog Clean. Calităţile*

---

52 Acestea se încadrează îndeobşte în tiparul general „Ce este X (curajul, pietatea sau frumosul)?“

53 *Cf* nota 3 din text.

54 *Cf.* Demostene, *Contra lui Leptines* 115.

55 *Cf* nota 2 din text.

56 3. în anul 411 î.Hr. *Cf* Tucidide 8, 86, 9.

militare ale lui Nicias, apoi bogăţia şi moderaţia sa au făcut ca el să fie ales în repetate rânduri strateg. Fire reţinută, meditativă şi conservatoare, el a insistat mereu pentru încheierea unei înţelegeri cu Sparta, reuşind să negocieze pacea care îi poartă numele (aprilie 421 î.Hr.*). Fără să poată împiedica ruperea relaţiilor şi a acestui armistiţiu care nu rezolva nimic din punct de vedere politic, Nicias, cu toate eforturile sale, nu a izbutit să anuleze catastrofala expediţie din Sicilia (415 – 413* î.Hr.*), pe care – ca prin*tr-*o ironie a sorţii – a fost pus să o conducă alături de Lamachos şi de Alcibiade. Implicat în această aventură militară, el a contribuit apoi fără voie la sfârşitul ei nefericit, pierzân*du-*şi calmul şi clarviziunea şi supu*nându-*se recomandărilor unor astrologi.*

De origine deloc ilustră, urcat de la rangul de hoplit până la cel de strateg, Lahes a participat la toate fazele importante ale primei jumătăţi a Războiului Peloponeziac. Persecutat de către Cleon, el revine pe scena politică abia după moartea acestuia (421 î.Hr.*), luând parte alături de Nicias la tratativele de pace din 421, deşi se pare că nu diplomaţia era punctul său forte. Militar practician, el este trimis, după reluarea ostilităţilor, să vină în ajutorul argeenilor împreună cu Nicostratos şi îşi pierde viaţa în bătălia de la Mantineea (418* î.Hr.*).*

Întregul dialog se bazează de fapt pe opoziţia dintre aceste două personalităţi remarcabile, aliate în lupta contra demagogiei lui Cleon, dar despărţite fundamental prin fire, educaţie şi mentalitate. Punerea lor în scenă permitea o exploatare sistematică şi fructuoasă a antinomiei curente dintre logos *(= „gând, teorie" şi „expresie") şi* ergon *(= „faptă, act"). Confruntaţi cu necesitatea găsirii unei definiţii, cei doi adversari îşi vor dezvălui curând modul profund de a gândi şi de a acţiona: părerile şi punctele lor de vedere, parţiale, se vor dovedi a fi complementare, ca jumătăţi ale întregului care se cuvine să fie înţelepciunea. Lahes, om al practicii, ţine înainte de orice la* fapte*, de aceea definiţia sa va suferi, limitată la*

cazuri concrete sau la efectele temperamentului. *Dimpotrivă, Nicias, omul teoriei, va încerca să ridice discuţia la nivelul* gândirii abstracte, *pierzând din vedere condiţia naturală, de* caracter, *a curajului.*

*Ascuns, mai mult sau mai puţin vizibil, în spatele frazelor celorlalţi, Socrate, singurul care îi face impresia cititorului ca poat*e să *îmbine λόγος cu ipyov, el, Unicul, duce discuţia până la un pas de rezolvarea ei, dar fără a se decide să o ia asupra-şi acolo unde o blochează limitele de înţelegere ale interlocutorilor săi.* Mulţumindu-*se să îi provoace la continuarea acestui început de căutare a adevărului despre noţiunile elementare cele mai importante, Socrate, cel mai tânăr dintre cei care stau la sfat, evită să-şi jignească interlocutorii mai vârstnici prin lămuriri profesorale. Aceasta pare deci să fie, în primele dialoguri, motivarea literară a opririi discuţiei, a „*părăsirii44 *ei în aporie*[57].

Pentru a pune mai bine în lumină mersul discuţiei şi caracterul binar al dispunerii etapelor dialogului pe secţiuni, vom reproduce mai jos excelenta schemă generală extrasă de R.G. Hoerber[58]:

I. Problema educaţiei (1/8 a-189 c)

A. Valoarea hoplomachiei în educaţie (178 a-184 d)

1. Pledoarie pentru primirea sfatului despre hoplomachie (178 a181 d)

2. Sfaturi contradictorii cu privire la hoplomachie (181 e-184 d)

B. Educaţia priveşte sufletul (184 e-189 c)

1. Poate da sfaturi cineva care a acumulat experienţă şi cunoştinţe teoretice despre educaţia sufletească (184 e-187 b)

2. Obiceiul lui Socrate de a „încerca sufletele interlocutorilor săi (187 c-189 c)

II. *Nevoia unei definiţii (189 d-201 c)*

---

57 Cea mai completă definire a coeziunii interne a dialogului şi a unităţii paralele dintre Platon-filozoful şi Platon-artistul am putut să o găsim la M .J. O'Brien, „The Unity of the *Laches*", *YCS,* XVIII, 1965, pp. 139-147.

58 în „Plato's *Laches*", CI. Ph, LXIII, 1968,2, p. 99.

A. Socrate îl examinează pe Lahes (189 d-194 b)

1. Curajul este „rămânerea în rânduri" (189 d-194 b)

2. Curajul este „o rezistenţă înţeleaptă T (192 b-194 b)

B. Socrate şi cu Lahes îl examinează pe Nicias (194 c-201 c)

1. Curajul este ştiinţa a ceea ce este de temut şi de speratu (194 c197 d)

2. Socrate pune la încercare definiţia lui Nicias (197 e-201 c).

Tot R.G. *Hoerber este acela care a pus în lumină o altă trăsătură esenţială a acestui dialog*[59]*, arătând că el pare să evolueze după schema etapelor cunoaşterii din teoria platonică a Liniei întrerupte; fiecare personaj care vorbeşte mai pe larg reprezintă astfel câte una dintre fazele procesului cunoaşterii*:

— Lysimachos, cu îndoielile şi şovăielile sale, reprezintă „starea de opinie, *lumea imaginilor, a umbrelor (εικασία).*

— Pe o a doua treaptă, Lahes, om de experienţă, simbolizează πίστις, Marea de justificare" concretă.

— Şi mai sus, Nicias, cu vederi mai largi şi cu educaţia sa rafinată, înfăţişează διάνοια, Marea de definire" teoretică, mai apropiată de Existenţa ideală.

— În sfârşit, pe Socrate îl bănuim, în pofida evaziunilor sale diplomatice, că stăpâneşte deplina cunoaştere a adevărului (νόησις), pe care nu o poate poseda decât înţeleptul; dar, cum am arătat mai sus, potrivit specificului dialogurilor aporetice, această etapă nu ia deloc amploare, lăsând numai să se întrevadă posibilitatea unei împliniri eficiente a întregului act al cunoaşterii.

Acestea par a fi articulaţiile ascunse ale unuia dintre cele mai neglijate dialoguri platonice, implicaţiile sale generale, care îl recomandă ca pe o lucrare ce merită cu siguranţă mai mult decât *calificativul modest de „*simple

59 *Ibidem,* pp. 103-104.

exposition de méthode” *pe care l-a primit cândva*[60].

Pentru a-i înlesni cititorului o reprezentare vizuală a cursului discuţiei, să precizăm că această conversaţie avea loc într-*un gimnaziu* (*γνμνάσιον*) [61], *în apropierea terenului de sport – un patrulater aflat în aer liber şi înconjurat din patru părţi de coloanele unui peristil*[62].

Data acestui dialog fictiv ne este sugerată întrucâtva de amintirea luptei de la Delion (*424* î.Hr., *cf. nota 8 din text*) *şi de participarea la discuţie a lui Lahes, mort în 418* î.Hr. (*v. mai sus*). *Mulţi dintre cei care* s-*au ocupat de acest dialog cred că el trebuie situat în timpul „păcii lui Niciasu* (*421 – 418* î.Hr.), *perioadă de întrerupere a războiului, minată însă încontinuu de perspectiva reluării ostilităţilor*: *Sub semnul acestor evenimente, preocuparea unor părinţi de a-şi pregăti copiii pentru lupta cu armele pare cu totul întemeiată*.

Ulrich von Wilamowitz-Moebendorff afirma cândva că Lahes *este unul dintre dialogurile al căror text îi pune editorului destul de multe probleme dificile*[63]. *Totuşi, câţiva papiri descoperiţi între timp*[64] *justifică şi confirmă modul în care modernii au interpretat şi au corectat tradiţia manuscriselor medievale, astfel că, în afara unor rare excepţii*[65], *putem admite că textul de care dispunem astăzi nu este unul nesigur sau care să ridice probleme insolubile de exegeză*.

Traducerea de faţă a fost făcută pe baza textului stabilit de către Alfred Croiset, în volumul al doilea al Operelor complete *imprimate de societatea editorială „Les Belles* LettresM (*Paris, 1922, pp. 90 – 122*).

BIBLIOGRAFIE Ammmendola, G., *Platone*: II

60 *Cf.* Platon, *Oeuvres complètes* II, ed. A. Croiset, „Belles Lettres“, Paris, 1921, p. 88.

61 „Gimnaziul“ era şcoala elementară de sport şi muzică *(cf.* nota 4 din text).

62 Partea gimnaziului rezervată luptelor purta numele de περίστυλον.

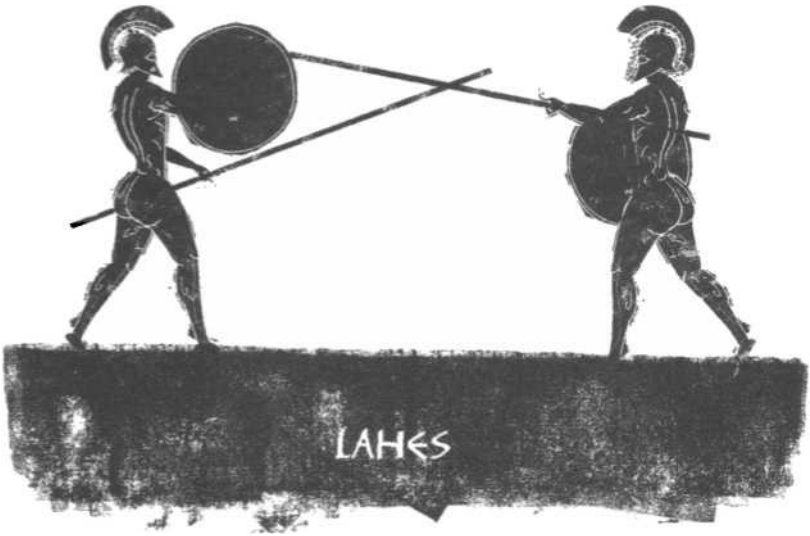
63 *Platon,* Berlin, 192o², II, pp. 366-368.

64 *Cf.* A. Croiset, *op. cit.,* p. 89.

65 De pildă 201 a: έκφορος λόγος, sau poate έκφορος λόγου?

Lachete, Napoli, 1928 Buccellato, M., *La mimesis e la regia platonica del Tactio nel Lachete*, R.S.F., XXII, 1967, pp. 123 – 140 I Galli, G., *Sul Lachete di Platone*, Torino, 1933 – *Socrate ed alcuni dialoghi platonid*, Torino, 1958, pp. 153 şi urm. Gnesotto, A., II *Lachete nelultimo ventennio (1910 – 1930)*, Penada, Padova, 1931 Grenet, R, „Note sur la structure du Lichés", în: *Mélanges de philosophie grecque... offerts à Aug. Dies*, Paris, 1936, pp. 121 – 128 Hoerber, R.G., *Plato's* Liches, CPH, LXIII, 1968, 2, pp. 93 – 103 I Ingenkamp, H.G., *Loches*, *Nikias und platonische Lehre*, Rh M, CX, 1967, pp. 234 – 247 Joël, K., „Zu Platons Liches", în: *Hermes*, XLI, 1906, pp. 310 – 318 I Kohàk, E.V., „The Road to Wisdom: Lessons on Education from Plato's Liches", CJ, LVI, i960, pp. 123 – 132 De Laguna, Th., „The Problem of the Liches", în: Mind, 1934, pp. 170 – 180 Martens, H.H., *Die Einleitungen der Dialoge Loches und Protagoras*, Diss., Kiel, 1934, dactilogramă I Meister, K., *Thema und Ergebnis des platonischen Loches*, WS, XLII, 1920, pp. 9 – 23, 103 – 114 I O'brien, M.J., *The Unity of the Loches*, YCS, XVIII, 1.963, pp. 131 – 147 I Steidle, W., „Der Dialog Liches und Platons Verhältnis zu Athen în den Frühdialogen", MH, VII, 1950, pp. 129 – 146 Vicaire, R, *Platon*: *Lichés et Lysis*, Paris, 1963.

Singura traducere românească anterioară a acestui dialog este cea publicată de Ştefan Bezdechi în: Platon, *Dialoguri*, Cultura Naţională, Bucureşti, 1922, pp. 65 – 115.



[SAU *DESPRE CURAJ*, DIALOG MAIEUTIC]

LYSIMACHOS MELESIAS NICIAS LAHES COPIII LUI LYSIMACHOS ŞI MELESIAS SOCRATE

lysimachos Aşadar, Nicias şi Lahes, l-aţi urmărit pe omul acesta făcând o demonstraţie cu armele1, dar încă nu v-am spus de ce Melesias, aici de faţă, şi cu mine v-am luat cu noi la reprezentaţie; o să v-o spunem acum, pentru că socotim că faţă de voi se cade să vorbim deschis. Asta, dat fiind că există unii care iau în derâdere asemenea lucruri şi, când le cere cineva sfatul, n-ar spune în niciun fel ce gândesc, ci, căutând să ghicească ce este pe placul celuilalt, spun altceva decât părerea lor adevărată. Noi ne-am gândit deci că voi doi sunteţi şi în măsură să vă faceţi o părere, şi dispuşi să ne-o împărtăşiţi după aceea cu sinceritate, astfel că v-am chemat să ne daţi sfatul vostru asupra unui anumit lucru pe care avem să vi-l împărtăşim.

Iată pentru ce ţin un cuvânt înainte atât de lung: Melesias şi cu mine avem doi fii, cei pe care îi vedeţi. Acesta este al lui şi poartă numele bunicului său, Tucidide2, iar celălalt e al meu, şi el tot cu numele bunicului său – tatăl meu îl cheamă Aristide3. Ei bine, am luat hotărârea să ne preocupăm de ei pe cât vom putea şi să nu facem ca majoritatea părinţilor, care, după ce copiii

lor au ajuns băieţandri4, îi lasă de capul lor, ci să şi începem, pe cât suntem în stare, să ne ocupăm de ei. Ştiind deci că şi voi aveţi feciori, ne-am gândit că v-aţi ocupat de ei, mai mult decât oricine, cum să-i creşte-ţi ca să ajungă cât mai desăvârşiţi. Iar dacă nu aţi acordat cumva atenţie unui asemenea lucru, vă vom aminti astfel că nu trebuie să-l neglijaţi şi vă îndemnăm ca, împreună cu noi, să vă ocupaţi cât de cât de educaţia fiilor voştri.

Se cuvine, Nicias şi Lahes, să auziţi şi voi cum de am ajuns la această hotărâre, chiar dacă o să ne întindem puţin cu vorba. Melesias şi cu mine prânzim de obicei împreună, iar băieţii mănâncă şi ei alături de noi. Cum am zis de la început, faţă de voi o să vorbim deschis. Ei bine, fiecare din noi doi are de unde să pomenească multe fapte frumoase de-ale tatălui său – ce a făcut în timp de război, ce în timp de pace, fie că a avut în seamă treburile aliaţilor, sau ale cetăţii –, dar niciunul dintre noi nu are ce să spună despre propriile sale fapte. De asta nu numai că suntem cam ruşinaţi faţă de băieţi, dar îi şi învinuim pe taţii noştri că pe noi, când am ajuns băieţandri, ocupaţi cum erau cu treburile altora, ne-au lăsat să ne facem de cap. Apoi, tinerilor acestora le punem mereu în faţa ochilor toată situaţia, spunându-le că, dacă n-au să aibă grijă de ei înşişi şi n-o să ne asculte, vor rămâne fără de faimă; dacă însă îşi vor da silinţă, curând vor ajunge poate vrednici de numele pe care le poartă.

Cum ei spun că au să ne dea ascultare, noi am început să ne întrebăm îndeaproape ce învăţătură sau ce exerciţii ar putea să practice spre a ajunge cât mai desăvârşiţi. Cineva ne-a indicat şi învăţătura aceasta – cum că ar fi frumos pentru un tânăr să înveţe să lupte cu armele –, apoi ni l-a recomandat pe cel pe care l-aţi urmărit făcând o demonstraţie şi ne-a îndemnat să mergem să-l privim. Am hotărât deci ca şi noi să mergem să-l vedem pe omul cu pricina, dar să vă luăm şi pe voi ca spectatori şi totodată ca sfătuitori şi ca părtaşi (dacă veţi vrea) la educaţia fiilor noştri.

Aceasta este ceea ce voiam să vă împărtăşim. De acum încolo este rândul vostru să vă daţi părerea atât asupra acestui fel de învăţământ – dacă vi se pare că merită urmat sau nu cât şi despre altele, în caz că aveţi să ne recomandaţi vreo învăţătură sau vreun exerciţiu folositor unui bărbat tânăr; apoi să ne spuneţi ce aveţi de gând cu asocierea noastră.

nici as Eu unul socotesc lăudabilă intenţia voastră, Lysimachos şi Melesias, ba chiar sunt gata să mă şi asociez cu voi, ceea ce cred că va face şi Lahes.

lahes Da, Nicias, e adevărat ce crezi. Iar ceea ce spunea adineaori Lysimachos despre tatăl său şi despre cel al lui Melesias mi se pare foarte bine spus, atât despre dânşii, cât şi despre noi, ca, de altfel, şi despre toţi cei care se ocupă de treburile politice, căci tuturor acestora li se cam întâmplă ceea ce spunea el: ajung să fie indiferenţi şi neglijenţi faţă de copiii lor, ca şi faţă de toată viaţa lor particulară.

În privinţa asta ai întru totul dreptate, Lysimachos, dar mă mir că ne poftești pe noi să te sfătuim despre educarea celor tineri şi nu-l chemi pe Socrate aici de faţă, mai întâi pentru că este din acelaşi dem5 cu tine, apoi fiindcă îşi petrece timpul mereu acolo unde se întâmplă câte ceva legat de ceea ce cauţi tu – de învăţăturile sau de exerciţiile frumoase pentru cei tineri.

lysimachos Ce spui, Lahes? Să se fi preocupat Socrate acesta de asemenea lucruri?

lahes Da, Lysimachos, chiar foarte mult.

nicias Aceasta m-aş afla şi eu în măsură să ţi-o spun, nu mai puţin decât Lahes, pentru că de curând mi-a făcut rost chiar mie de un profesor de muzică pentru fiul meu, şi anume de Damon, elevul lui Agathocles, cel mai plăcut dintre oameni şi, pe deasupra, vrednic să stea de vorbă cu nişte băieţi de vârsta asta, nu numai despre muzică, ci despre tot ce vrei6.

lysimachos Ei, Socrate, şi voi, Nicias şi Lahes! Noi, cei de etatea mea, nu-i mai cunoaştem bine pe cei mai

tineri, pentru că ne sileşte vârsta să ne petrecem timpul mai mult în casă; dar dacă şi tu, fiu al lui Sophroniscos7, ai vreun sfat să-mi dai mie, care sunt din acelaşi dem cu tine, atunci se cuvine să mi-l dai. Aşa este şi drept, pentru că ne eşti prieten dinspre tată: părintele tău şi cu mine am fost mereu tovarăşi şi prieteni, iar el s-a săvârşit înainte de a fi avut vreo neînţelegere cu mine.

Mă bate un gând şi îmi aduc aminte de unele discuţii dinainte ale tinerilor acestora: stând de vorbă între ei acasă, ei pomenesc adesea numele lui Socrate şi îl laudă grozav. Cu toate acestea nu i-am întrebat niciodată dacă acela despre care vorbesc este fiul lui Sophroniscos. Ei, copii, spuneţi-mi, acesta este Socrate, cel despre care pomeniţi întruna?

copiii întocmai, tată, acesta.

lysimachos Pe Hera, Socrate, este foarte bine că îi faci cinste tatălui tău, un om tare bun, mai ales că, astfel, tot ce îţi aparţine va fi şi al nostru, iar toate ale noastre vor fi şi ale tale.

lahes Da, da, Lysimachos, nu lăsa omul acesta să-ţi scape din mână, căci l-am văzut eu însumi şi în altă parte făcând cinste nu numai părintelui său, ci şi patriei sale. În retragerea de la Delion8 el a făcut marşul de înapoiere alături de mine şi îţi spun eu că, dacă şi alţii ar fi avut voinţa să se poarte la fel, oraşul ar fi rămas cu fruntea sus şi n-ar fi suferit o asemenea prăbuşire.

lysimachos Socrate, desigur că este frumos să primeşti laude din partea unor bărbaţi vrednici de crezare, mai ales când te laudă pentru asemenea lucruri. Să ştii bine că eu, auzind acestea, mă bucur că eşti atât de preţuit şi te rog să mă numeri printre cei care-ţi vor numai binele. Ar fi trebuit să vii mai de mult la noi şi să ne socoteşti prietenii tăi, după toată dreptatea. Acum însă, de azi înainte, de vreme ce ne-am regăsit, nu face altfel, ci vino lângă noi şi fă cunoştinţă şi cu noi, şi cu cei mai tineri, ca să păstraţi şi prin voi prietenia noastră. Aşa ai să faci şi tu, iar noi la fel, şi despre asta vom mai pomeni şi altă dată.

Dar despre cele de mai înainte ce spuneţi? Cum vi se pare? Este sau nu folositoare învăţătura asta a deprinderii luptei cu armele?

Socrate Despre aceste lucruri, Lysimachos, eu am să încerc, dacă am să pot cumva, să-ţi dau un sfat şi apoi să îndeplinesc orice altă cerere de-a ta. Dar mi se pare cel mai drept ca eu, care sunt mai tânăr decât ei amândoi, apoi şi mai nepriceput, să ascult mai întâi spusele lor şi să învăţ de la ei, iar, dacă mai am ceva de adăugat pe lângă cele ce au să le spună ei, abia atunci să trec la explicaţii ca să vă conving şi pe tine, şi pe ei. Ei bine, Nicias, de ce nu ne vorbeşte unul dintre voi?

nicias Socrate, nimic nu ne împiedică. Mie mi se pare că este util pentru cei tineri să cunoască o asemenea învăţătură9, şi anume din mai multe motive. Nu poate fi decât un lucru bun când tinerii nu-şi mai petrec vremea cu cele cu care le place să se distreze de obicei, de câte ori au vreun răgaz; de aici nici trupul nu poate avea decât de câştigat, căci nu este un exerciţiu mai slab sau care să presupună mai puţină osteneală decât altele, şi totodată este unul care, alături de călărie, este cât se poate de potrivit unui om de condiţie liberă. Căci întrecerii adevărate în care suntem şi noi luptători, precum şi formelor în care ne este ea statornicită, nu le fac faţă decât aceia care se instruiesc în mânuirea acestor instrumente de război. Apoi, învăţătura aceasta îi va fi oricui de folos şi în bătălia propriu-zisă, ori de câte ori va trebui să se bată în front alături de mulţi alţii; dar ea îi va fi de cel mai mare ajutor atunci când se vor destrăma şirurile şi va fi nevoie să se bată corp la corp, fie că se îndârjeşte în urmărirea unora care se apără, fie că se retrage apărându-se de un inamic care îi calcă pe urme. Un singur duşman, ba poate nici chiar mai mulţi, nu i-ar putea face nimic acelui care a deprins această ştiinţă şi care a căpătat astfel posibilitatea de a ieşi mereu în avantaj. O asemenea învăţătură poate aduce apoi cu sine şi dorinţa de a studia o alta, la fel de frumoasă: oricine a învăţat să lupte cu armele poate fi

ispitit să înveţe arta învecinată a tacticii şi, apucându-se de ea plin de ambiţie, se poate avânta către tot ce ţine de strategie. Este de asemenea limpede că, pornind de la această primă cunoaştere, toate învăţăturile şi deprinderile înrudite cu ea sunt frumoase şi că merită pe deplin să fie şi cunoscute, şi practicate de către un bărbat.

Vom face apoi şi o altă adăugire, nu lipsită de însemnătate: această ştiinţă îl face pe om mai îndrăzneţ şi mai curajos la război decât este el din fire, şi nu în mică măsură. Să nu dispreţuim să spunem – chiar dacă îi pare cuiva un lucru mărunt – şi că ea îl face pe om să aibă o atitudine mai mândră acolo unde se cade ca un bărbat să arate falnic şi astfel, prin ţinuta sa, el le va părea mai de temut chiar şi duşmanilor săi.

Prin urmare, Lysimachos, cum îţi spun, mie mi se pare că tinerii trebuie să înveţe aceste lucruri şi ţi-am arătat deja de ce aceasta este părerea mea. L-aş asculta însă cu plăcere şi pe Lahes, dacă mai are ceva de spus.

lahes Despre orice învăţătură ar fi vorba, Nicias, este foarte greu de spus că nu trebuie să ţi-o însuşeşti; s-ar zice că e bine să le ştii pe toate. Aşa că ar trebui învăţată şi aceasta despre mânuirea armelor, în caz că ea este o învăţătură, aşa cum susţin cei care o predau şi cum o numeşte Nicias; dar dacă ea nu este o învăţătură (şi ne înşală cei care ne-o promit), sau dacă se dovedeşte a fi una, dar dintre cele care nu merită atâta osteneală, ce rost mai are să o înveţi? Vorbesc astfel având în vedere că, dacă era ceva de ea, acest lucru nu le-ar fi scăpat lacedemonienilor, pe care nu-i preocupă nimic altceva în viaţă decât să caute şi să deprindă acele învăţături sau exerciţii care i-ar face să aibă superioritatea militară asupra celorlalţi. Apoi, chiar dacă presupunem că lor le-a scăpat acest lucru, ei bine, desigur că nu le-a scăpat acestor profesori care o predau faptul că, între greci, lacedemonienii sunt aceia care manifestă cel mai mare zel în astfel de chestiuni, şi că acela care ar primi pentru ele onoruri de la dânşii ar putea face o avere considerabilă şi

pe lângă alţii, cum se şi întâmplă cu oricare poet tragic care primeşte onoruri aici, la noi. De bună seamă, cel care socoteşte că face tragedii frumoase nu se porneşte să colinde dând reprezentaţii de jur-împrejur prin alte oraşe din afara Aticii, ci vine de-a dreptul încoace ca să dea un spectacol pentru cei de aici, aşa cum se şi cuvine.

Pe cei care mânuiesc armele îi văd însă că socotesc Lacedemona drept un lăcaş sacru şi de necălcat; fără să o atingă, fie şi cu vârful piciorului, ei o ocolesc pe departe, dând reprezentaţii pentru oricine altcineva, îndeosebi pentru aceia care, chiar şi ei înşişi, ar fi de acord că în arta războiului le-o iau înainte foarte mulţi.

Apoi, Lysimachos, eu însumi am avut de-a face chiar la treabă cu destui din aceştia şi îi văd bine cum sunt. Îi putem judeca şi după următorul fapt: dinadins, parcă, niciunul dintre cei care se ocupă cu mânuirea armelor n-a ajuns vreodată vestit la război, deşi peste tot ajung renumiţi tocmai aceia care se preocupă de fiecare lucru în parte; faţă de toţi ceilalţi se pare că ei au avut cel mai puţin noroc.

Până şi pe Stesilaos acesta, pe care l-am urmărit împreună în mijlocul unui public atât de numeros, cu demonstraţia lui şi cu vorbele cele mari pe care le spunea despre sine – ei bine, eu unul am avut ocazia să-l văd mai bine, cum dădea, fără voia lui, o reprezentaţie reală. Pe când corabia10 pe care era îmbarcat aborda o navă de transport, a intrat şi el în luptă cu suliţa sa cu vârf de coasă, o armă tot atât de ieşită din comun cât era şi el faţă de toţi ceilalţi. Altele despre el nu face să vi le povestesc, ci doar cum a ieşit cu născocirea lui cu coasa din vârful lăncii. Tot luptându-se, arma i s-a prins cumva în frânghiile vasului duşman şi i s-a înfipt acolo; aşa că Stesilaos tot trăgea de ea, cu gând să o desfacă, dar fără să fie în stare, în timp ce nava cealaltă luneca în lungul corăbiei lui. Un timp, el alergă prin navă ţinând de suliţă, dar, cum vasul celălalt îl depăşea deja pe al lui şi începuse să-l smulgă şi pe el cu suliţă cu tot, i-a dat drumul suliţei, până când

ajunse să o ţină doar de vârful cozii. Gestul lui a stârnit râsete şi aplauze la cei de pe corabia de transport, apoi, când cineva i-a azvârlit la picioare pe punte o piatră, iar el i-a dat drumul de tot suliţei, atunci nici cei de pe triremă n-au mai fost în stare să-şi ţină râsul, la vederea acelei suliţe-coasă care atârna afară din nava de transport.

S-ar putea totuşi, aşa cum spune Nicias, ca şi astfel de lucruri să aibă vreo valoare, dar faptele cu care m-am întâlnit eu sunt acestea, şi nu altele. Prin urmare, aşa cum vă spuneam încă de la început, ori este şi asta o ştiinţă, dar de prea puţin folos, ori nu este una, ci din partea lor avem de-a face doar cu pretenţii şi prefăcătorie; oricum, nu merită să te apuci să o înveţi. Eu cred, aşadar, că un fricos, căpătând impresia că o stăpâneşte, nu poate, prin îndrăzneala pe care o câştigă, decât să-şi dezvăluie cu şi mai multă limpezime firea sa adevărată. Cât despre un om curajos, pândit fiind întruna de lumea dimprejur, s-ar alege, fie şi pentru cea mai mică greşeală, numai cu bârfeli, căci pretenţia de a stăpâni o astfel de ştiinţă este supusă invidiei. Până la urmă, dacă cineva nu se distinge în mod cu totul deosebit faţă de vitejia altora, el nu are cum să scape de batjocura celorlalţi, tocmai din cauza afirmaţiei sale că posedă această ştiinţă.

Cam asta este părerea mea, Lysimachos, despre zelul pentru această învăţătură, dar, aşa cum îţi spuneam la început, trebuie să nu-i dai drumul nici lui Socrate, ci să-l rogi să-ţi dea şi el sfatul său, după părerea pe care o are el asupra acestui subiect.

lysimachos Eu unul chiar te rog, Socrate, căci am impresia că adunării noastre încă îi mai lipseşte un judecător. Dacă ei doi ar fi de acord, ar fi fost mai puţină nevoie de cineva cu rolul acesta; după cum vezi însă, Lahes i s-a pus lui Nicias exact dimpotrivă, astfel că ar fi bine să aflăm şi de la tine alături de care dintre ei îţi dai votul.

Socrate Cum adică, Lysimachos? Cum te vor îndemna cei mai mulţi dintre noi, aşa ai de gând să faci?

lysimachos Ce altceva s-ar putea face, Socrate? Socrate Oare şi tu ai face la fel, Melesias? Dar, dacă ar fi o consfătuire asupra exerciţiilor sportive ale fiului tău, oare tot de cei mai mulţi dintre noi ai asculta, sau de acela care s-ar întâmpla să fie educat şi antrenat de către un bun pedotrib11? melesias Pesemne că de acela, Socrate. Socrate I-ai da mai multă ascultare lui decât nouă, care suntem patru?

melesias Probabil că da.

Socrate Pentru că, zic eu, o bună hotărâre se cade să fie luată după ştiinţă, şi nu în funcţie de mulţimea celor care judecă, nu-i aşa? melesias Cum să nu?!

Socrate Aşadar şi acum trebuie mai întâi să examinăm dacă în ceea ce discutăm este vreunul dintre noi specialist sau nu, iar dacă este cineva, fie şi unul singur, lui să-i dăm ascultare, iar pe ceilalţi să-i lăsăm în pace. Dacă însă nu e nimeni, se cuvine să căutăm pe altcineva. Oare vă închipuiţi că mic este riscul pe care vi-l luaţi acum şi tu, şi Lysimachos? Este vorba tocmai despre bunul cel mai de preţ din toate câte le aveţi, căci, după cum fiii voştri vor ajunge sau nu oameni de treabă, aşa îşi va găsi şi casa voastră rânduiala, adică după ceea ce va ieşi din ei înşişi.

melesias Este adevărat ce spui.

Socrate Deci aici trebuie să procedăm cu multă prevedere. melesias întocmai.

Socrate Prin urmare, aşa cum spuneam şi mai înainte, cum ar trebui oare să ne îndrumăm cercetarea dacă am vrea să vedem care dintre noi este specialist în exerciţii atletice? Oare nu e acela care le-a învăţat şi le-a practicat cu profesori care se pricep bine la asta? melesias Eu unul aşa cred.

Socrate Deci, în primul rând, noi căutăm profesori, dar pentru ce anume?

melesias Ce vrei să spui?

Socrate Poate că o să fie mai limpede astfel: nu mi se pare că am convenit de la început despre ce anume stăm şi ne sfătuim, căutând să aflăm care dintre noi este

specialist, dat fiind că a avut parte pentru aceasta de profesori, şi care nu.

nicias Dar oare nu discutăm, Socrate, despre mânuirea armelor – dacă cei tineri trebuie să o înveţe sau nu?

Socrate întocmai, Nicias. Dar când se ia în discuţie un medicament pentru ochi – dacă trebuie sau nu să întrebuinţezi o alifie – crezi că discuţia se desfăşoară cumva despre medicament, sau despre ochi?

nicias Despre ochi.

Socrate iar atunci când cineva se întreabă dacă trebuie să-i pună sau nu calului o zăbală, şi când anume, el are în gând calul, şi nu zăbala, nu-i aşa? nicias Adevărat.

Socrate Deci, într-un cuvânt, când cineva întreprinde o cercetare cu un scop dat, sfatul se ţine asupra acestuia, şi nu asupra vreunui obiect cercetat în al doilea rând, în virtutea acestui scop. nicias Neapărat că aşa este.

Socrate Astfel că şi în privinţa sfătuitorului ales trebuie să vedem dacă este într-adevăr specialist în examinarea problemei care reprezintă scopul către care tindem. nicias Desigur.

Socrate Aşadar, acum susţinem că suntem în căutarea unei anumite învăţături care priveşte sufletul celor tineri, nu? nicias Da.

Socrate Rămâne deci de examinat care dintre noi, fiind un specialist în îngrijirea sufletelor, este şi capabil să ducă la bun sfârşit acest tratament, ca unul care a avut buni profesori pentru asta.

lahes Cum aşa, Socrate? N-ai văzut încă oameni care să fi ajuns buni specialişti în unele domenii fără profesori?

Socrate Bineînţeles, Lahes, dar desigur că nu le-ai da crezare dacă ar susţine că sunt buni meşteşugari fără să fie în stare să-ţi arate, ca rezultat al artei lor, măcar o operă bine alcătuită, dacă nu mai multe.

lahes Asta da, este adevărat.

Socrate Ei bine, Lahes şi Nicias, de vreme ce Lysimachos şi Melesias ne-au chemat să ne afle sfatul

asupra educaţiei fiilor lor, în dorinţa ca aceştia să ajungă cât mai desăvârşiţi, suntem datori să le arătăm (dacă aşa susţinem) care au fost acei maeştri – ei înşişi oameni de bine şi educatori ai sufletelor multor altor tineri – care s-au ocupat şi de educaţia noastră; iar în caz că vreunul dintre noi afirmă că n-a avut niciun profesor, el va putea, fără îndoială, să ne vorbească despre oarecare realizări de ale sale şi să ne arate care sunt atenienii sau străinii, sclavii sau oamenii liberi care, fără putinţă de tăgadă, au ajuns, datorită lui, oameni de bine.

Dacă însă nu ne stă la îndemână nimic dintre acestea, avem datoria să-i îndemnăm să-şi caute alţi profesori şi să nu riscăm ca, stricându-i pe fiii unor bărbaţi care ne sunt prieteni, să cadă asupra noastră, din partea celor mai apropiaţi, cele mai grele învinovăţiri.

Cât despre mine, Lysimachos şi Melesias, eu sunt primul care să mărturisesc că n-am avut pentru aşa ceva niciun profesor. Şi totuşi, încă din tinereţe, doream foarte mult aceasta, dar sofiştilor12, singurii care îmi proclamau că sunt în stare să mă facă om cu adevărat, nu am de unde să le plătesc asemenea onorarii, iar singur nici acum nu sunt capabil să descopăr această artă. Nu m-ar mira însă ca Nicias sau Lahes să o fi aflat sau să o fi învăţat, dat fiind că, având mai multă avere decât mine, şi-au putut permite să înveţe de la alţii, şi pe urmă sunt şi mai vârstnici, astfel că au avut timp să o descopere până acum. Mie mi se pare că ei sunt capabili să facă educaţia unui om: altfel, fără să aibă încredinţarea că se pricep îndeajuns, nu şi-ar fi dezvăluit fără teamă părerea despre preocupările folositoare unui tânăr. În rest, eu unul am destulă încredere în ei, dar m-am cam mirat că nu sunt de acord unul cu altul.

Aşa că, Lysimachos, la rândul meu, te rog şi eu un lucru: exact cum Lahes te îndemna adineaori să nu-mi dai drumul, ci să mă tot întrebi, te sfătuiesc şi eu acum să nu-i laşi pe Lahes şi pe Nicias, ci să-i întrebi spunându-le:

„Socrate afirmă că nu se pricepe în această privinţă

şi că nu el este cel potrivit să judece care dintre voi spune adevărul, pentru că nici n-a făcut vreo descoperire, nici n-a fost elevul nimănui pentru aşa ceva. Să ne spuneţi însă, fiecare, Lahes şi Nicias, care este acea persoană extrem de pricepută în creşterea celor tineri pe care aţi frecventat-o? Aţi deprins poate cunoştinţele voastre de la cineva, sau aţi făcut voi înşivă descoperirea? Dacă aţi fost cumva elevii cuiva, cine v-a fost dascăl, fiecăruia dintre voi, şi care au fost ceilalţi colegi ai voştri, ca, dacă voi, din cauza treburilor cetăţii, nu aveţi răgaz, să ne ducem la aceia şi să-i convingem – cu daruri, cu amabilităţi sau prin ambele mijloace – să ne ia şi nouă, tuturor a, copiii în grijă, ca acestora să nu le fie ruşine faţă de strămoşii lor că au ajuns nişte neisprăviţi. Dacă însă voi înşivă aţi reuşit să descoperiţi această artă, puneţi-ne în faţă exemplul unora care, prin grija voastră, din nişte neisprăviţi, să fi ajuns oameni buni şi de ispravă. Căci, dacă abia acum veţi începe să vă ocupaţi de educaţie, aţi face bine să aveţi în vedere că nu vă luaţi riscul acesta faţă de un carian13 oarecare, ci faţă de fiii voştri şi faţă de copiii prietenilor voştri; aşa că vedeţi să nu păţiţi cu adevărat ce spune proverbul şi să vă începeţi olăritul cu un chiup14. Spuneţi deci care susţineţi că este, dintre acestea toate, situaţia care vi se potriveşte”.

Acestea să le afli de la dânşii, Lysimachos, şi să nu le dai drumul din mână.

lysimachos Dragi prieteni, eu cred că Socrate are dreptate; dacă însă este şi pe voia voastră să vă lăsaţi întrebaţi şi să daţi răspunsuri despre asemenea lucruri, rămâne să vedeţi singuri. Oricum, este limpede că lui Melesias şi mie ne-ar face mare plăcere dacă aţi vrea să răspundeţi pe larg la toate câte le întreabă Socrate. De fapt, de aici am şi pornit la început cu vorba, spunându-vă că v-am chemat la sfat tocmai pe voi pentru că bănuiam că v-aţi preocupat de asemenea lucruri, între altele şi pentru că fiii voştri sunt, ca şi ai noştri, de vârsta învăţăturii. Prin urmare, dacă nu aveţi nimic împotrivă, staţi de vorbă şi

întreprindeţi-vă cercetarea împreună cu Socrate, schimbând între voi întrebări şi răspunsuri, dat fiind că el a avut dreptate când spunea că, în fapt, noi stăm acum la sfat asupra celui mai de seamă bun al nostru. Vedeţi dar dacă aşa vi se pare că trebuie să faceţi.

nici as M-am convins acum pe deplin, Lysimachos, că îl cunoşti pe Socrate numai dinspre partea tatălui său, iar cu el însuşi n-ai avut de-a face decât când era copil, dacă v-aţi întâlnit cumva pe când îşi însoţea părintele pe la alţii din dem15, la templu sau la vreo altă adunare a concetăţenilor voştri. Fără îndoială însă că nu te-ai mai întâlnit cu el după ce a mai înaintat în vârstă.

lysimachos De ce anume, Nicias?

nicias Nu ştii, mi se pare, că acela care, prin părerile şi, parcă, prin neamul său16, se află aproape de Socrate şi stă adesea cu el de vorbă este nevoit – chiar dacă mai înainte începe să discute despre altceva – să nu se oprească până nu ajunge, purtat de către şirul gândirii acestuia, să dea socoteală despre sine însuşi, cum trăieşte acum şi care a fost existenţa sa trecută; iar atunci când a ajuns aici, Socrate nu-l va mai lăsa până nu va fi cercetat bine şi frumos absolut totul.

Eu unul sunt un obişnuit de-al lui şi ştiu că nu se poate să te fereşti să treci prin toate acestea şi mai ştiu bine şi că eu însumi am să trec prin ele. Mă bucur însă, Lysimachos, să-i stau acestui om în preajmă şi nu cred că este niciun rău dacă ne aducem aminte ceea ce fie că n-am făcut, fie că nu facem cum se cuvine; în plus, prin firea lucrurilor, acela care nu va fugi de aceste adevăruri va fi mai prevăzător în restul vieţii sale, cu condiţia să vrea să trăiască după spusa lui Solon, adică să accepte să înveţe câte zile va avea, fără să creadă că înţelegerea vine şi singură cu vârsta. Prin urmare nu-mi este nici lucru străin, nici venin să fiu pus la încercare de către Socrate, ba ştiam eu de mult că, faţă în faţă cu el, vom discuta nu atât despre cei tineri, cât despre noi înşine. Cum spun deci, eu n-am nimic împotrivă să stăm de vorbă cu Socrate aşa cum

vrea el. Vezi însă şi ce crede Lahes despre asta.

lahes Ceea ce cred eu despre discuţii, Nicias, este simplu; sau, dacă vrei, este nu simplu, ci dublu. Astfel, unii ar putea crede ba că sunt un iubitor de discuţii, ba că le sunt duşman. De câte ori aud pe câte cineva discutând despre virtute sau despre orice fel de formă a înţelepciunii, dar ca un bărbat adevărat şi demn de vorbele pe care le spune, mă bucur peste fire şi cad în admiraţia vorbitorului şi a spuselor lui, în faţa potrivirii şi a armoniei dintre amândouă. Într-un cuvânt, eu cred că nu este un adevărat om al Muzelor decât acela capabil să alcătuiască cea mai desăvârşită armonie nu atât la liră sau la alte instrumente, cât în viaţa reală: să-şi pună de acord purtarea cu vorbele sale, şi aceasta cu simplitate, în modul dorian17, adică în acea armonie care, zic eu, este singura cu adevărat elenică, şi nu în modul ionic, nici în cel frigian sau lidian. Graiul unui asemenea om mă bucură şi mă face să-i par oricui un iubitor de discuţii, într-atât sunt de simţitor la ceea ce se spune. Cel care se poartă însă dimpotrivă, cu cât lui i se pare că vorbeşte mai bine, cu atât mă amărăşte mai tare şi mă face să par un duşman al discuţiilor.

Cu spusele lui Socrate n-am avut încă de-a face, dar faptele, pe cât cred, i le-am pus deja la încercare şi acolo l-am găsit demn de cele mai frumoase laude şi de toată sinceritatea. Dacă însă are şi această calitate, stau cu el la sfat şi mă supun cu plăcere întrebărilor lui, fără să mă supere dacă învăţ ceva; iar vorba lui Solon o accept, însă cu un adaos: înaintând către bătrâneţe vreau să învăţ cât mai multe, dar numai de la oameni de bine. Să mi se acorde atâta lucru, ca maestrul însuşi să fie om integru, pentru ca să nu par cumva greoi la învăţătură doar din cauza învăţatului fără plăcere. Altminteri, nu mă interesează dacă profesorul este mai tânăr, dacă e încă fără renume sau ceva de felul acesta. Iară ţie, Socrate, îţi spun de-a dreptul eu însumi să mă înveţi şi să mă cercetezi cum ai să vrei, nu însă fără să şi înveţi de la mine cele pe care le ştiu eu. Aceasta este atitudinea mea faţă de tine din

ziua în care, trecând laolaltă prin aceleaşi pericole, ai dovedit că ai curaj aşa cum se cuvine să o facă numai cel pornit să o dovedească după dreptate. Spune deci ce-ţi place, fără să iei deloc seama la diferenţa de vârstă dintre noi.

Socrate Pe cât se pare, nu asupra voastră am putea arunca vina că nu suntem gata să întreprindem consfătuirea şi cercetarea noastră în comun.

lysimachos Dar acesta este şi interesul nostru, Socrate, căci te consider ca pe unul dintre noi. Ia deci şi vezi în locul meu ce trebuie să aflăm de la dânşii în folosul celor tineri. Stai tu cu ei la sfat, căci eu, cu vârsta, am început să mai şi uit destule dintre cele pe care aveam de gând să le întreb; ba, nici cele pe care le aud – să mai fi fost şi alte vorbe la mijloc – nu mi le mai amintesc prea bine.

Aşa că voi vorbiţi şi descurcaţi-vă între voi singuri asupra celor pe care vi le-am înfăţişat; eu unul am să vă ascult şi după aceea, cu Melesias împreună, am să înfăptuiesc ce o să vi se pară cel mai bine.

Socrate Ei bine, Lahes şi Nicias, trebuie să le dăm ascultare lui Lysimachos şi Melesias. Iar cele pe care începuserăm să le cercetăm mai adineaori – cine au fost dascălii care ne-au îndrumat în această privinţă sau pe cine am izbutit chiar noi să-l facem mai desăvârşit – poate că nu ar fi rău pentru noi să cercetăm şi asemenea chestiuni. Cred totuşi că tot într-acolo duce, ba poate chiar că ia lucrurile mai de la început, şi o cercetare ca următoarea:

Dacă se întâmplă să ştim ceva anume despre un obiect dat care, prin existenţa sa, îl face mai bun pe acela la care se află şi dacă, în plus, mai suntem şi în stare să-l aducem la îndemâna acelui om, este evident că ştiinţa noastră cuprinde tocmai obiectul asupra căruia ni se cere să opinăm cum ar putea cineva să-l dobândească mai uşor şi mai repede.

Poate că nu înţelegeţi ce spun, dar mă veţi pricepe

mai uşor astfel: Dacă se întâmplă să ştim că existenţa văzului face ca ochii în care el subzistă să fie mai desăvârşiţi şi, în plus, mai suntem şi în stare să-l oferim privirii cuiva, este evident că ştim ce anume este văzul despre care ni se cere părerea, cum ar putea cineva să-l dobândească mai uşor şi mai repede; dat fiind că, dacă n-am şti nici măcar acest lucru – ce este văzul sau auzul –, cu greu am mai putea ajunge sfătuitori vrednici de încredere şi doctori de ochi sau de urechi, în stare să spunem cum şi-ar putea cineva dobândi auzul sau văzul. lahes Este adevărat ce spui, Socrate.

Socrate Aşadar, Lahes, în clipa de faţă ei amândoi ne cheamă să-i sfătuim în ce fel o anumită virtute ar putea, prin prezenţa ei, să desăvârşească în bine sufletele fiilor lor, nu-i aşa? lahes întocmai.

Socrate Dar oare nu trebuie, în acest caz, să ştim bine ce este virtutea? Dacă ar fi cumva să nu ştim deloc ce este ea, am mai putea noi să-i dăm cuiva sfaturi cum ar fi cel mai potrivit să o dobândească? lahes Eu cred, Socrate, că n-am avea cum. Socrate Prin urmare, Lahes, noi susţinem că ştim ce este aceasta?

lahes Da, aşa susţinem.

Socrate Aşadar, dacă ştim un lucru, putem spune, desigur, şi ce este el anume.

lahes Cum să nu?!

Socrate Totuşi, bunul meu prieten, să nu ne îndrumăm cercetarea de-a dreptul asupra virtuţii în întregul ei – poate că efortul acesta ar fi prea mare –, ci să vedem mai întâi dacă stăm îndeajuns de bine cu ideile noastre asupra unei singure părţi a ei. S-ar părea că cercetarea noastră va fi astfel mai uşoară. lahes Da, Socrate, să facem cum vrei tu. Socrate care dintre părţile virtuţii să fie cea pe care o vom prefera? Fără îndoială, aceea către care ţinteşte învăţătura armelor, nu-i aşa? Deci, după opinia celor mai mulţi, către curaj, aşa este? lahes chiar aşa mi se pare şi mie.

Socrate Aşadar, Lahes, să încercăm mai întâi să

expunem ce este curajul. Vom cerceta apoi şi în ce fel îl pot dobândi cei tineri, în măsura în care acest lucru se poate face prin oarecare exerciţii sau învăţăminte. Încearcă dar, cum spun, să enunţi ce este curajul.

lahes Pe Zeus, Socrate, nu e greu de spus: dacă cineva are voinţa să rămână în rânduri şi să-i respingă pe duşmani fără să o ia la fugă, să ştii bine că este un om curajos.

Socrate Ai dreptate, Lahes, dar poate că vina este a mea şi, din cauza întrebării mele nelămurite, mi-ai răspuns la altceva decât aveam eu în gând când te-am întrebat. lahes Ce vrei să spui, Socrate?

Socrate Ţi-o voi spune îndată, numai să fiu în stare. Curajos este într-un fel şi cel despre care vorbeşti tu – cel care rămâne în rânduri şi înfruntă duşmanul. lahes Eu unul aşa susţin.

Socrate şi eu, bineînţeles. Dar ce este cu acela care se bate cu duşmanul retrăgându-se, şi nu aşteptându-l ca să-l înfrunte? lahes Cum vine asta, retrăgându-se? Socrate Aşa cum se spune şi despre sciţi că luptă la fel de bine în urmărire ca şi în retragere şi, cum spune Homer întru lauda cailor lui Aeneas, ei ştiu

Iuţi într-*acolo şi-ncoace* s-*alunge şi să se ferească.18*

Apoi l-a mai lăudat pentru aceasta şi pe Aeneas însuşi, numindu-l, pentru ştiinţa sa de a se refugia, „măiestru la fugă”.

lahes Pe drept cuvânt, Socrate, căci el vorbea despre lupta de care, iar tu despre călăreţii sciţi. Într-adevăr, călărimea acelora aşa se luptă, dar pedestrimea cea grea a elenilor face cum spun eu.

Socrate Afară, poate, Lahes, de aceea a lacedemonienilor. Se spune că la Plateea lacedemonienii, după ce au ajuns în faţa scutaşilor perşi, au hotărât să nu stea să-i înfrunte de pe loc, ci au luat-o la fugă: când însă rândurile perşilor s-au destrămat, ei s-au întors la luptă ca nişte călăreţi şi aşa se face că au câştigat în acea luptă victoria.

lahes Este adevărat ce spui.

Socrate Cum îţi spuneam mai înainte, este vina mea că nu mi-ai răspuns bine, pentru că eu sunt cel care n-am pus bine întrebarea. Eu voiam să te întreb nu numai despre cei care îşi arată curajul ca hopliţi, ci şi despre călăreţi, ca şi despre orice alt fel de a lupta;

apoi, nu numai despre cei curajoşi la război, ci şi despre cei care înfruntă primejdiile mării, despre cei tari în faţa bolii, a sărăciei sau chiar şi în mijlocul evenimentelor politice; în plus, nu numai despre cei care sunt curajoşi în nenorociri şi temeri, ci şi despre cei capabili să lupte cu poftele şi plăcerile, fie ţinându-le piept, fie dându-se deoparte, căci, Lahes, sunt şi în asemenea cazuri unii care arată că au curaj.

lahes Da, Socrate, ba chiar din plin.

Socrate Aşadar, toţi aceştia sunt oameni de curaj, numai că unii o arată împotriva plăcerilor, alţii în nenorociri, unii faţă de dorinţe, alţii între temeri; iar alţii, zic eu, dau dovadă de laşitate în tot aceleaşi prilejuri.

lahes întocmai.

Socrate Eu încercam să aflu ce este de fapt fiecare dintre acestea două. Prin urmare, încearcă din nou să ne spui ce este curajul, ca o fire unică sub toate aceste înfăţişări diferite. Sau încă nu înţelegi de tot ce spun?

lahes Nu chiar de tot.

Socrate Iată ce vreau să spun: să zicem că te întrebam ce este viteza; pe aceasta o găsim şi în alergare, şi în cântatul la kithară, şi în vorbire, şi la învăţat şi în multe altele, astfel că în puterea noastră se află oarecum acelaşi lucru vrednic de luare-aminte, atât în mişcarea mâinilor, cât şi în cea a picioarelor, a gurii, a glasului sau a minţii. Oare nu susţii şi tu acelaşi lucru?

lahes întocmai.

Socrate Deci dacă m-ar întreba cineva: „Socrate, ce înţelegi prin lucrul pe care, în toate acestea, îl denumim «viteză»? u i-aş răspunde că eu unul numesc viteză (în vorbire, în alergare, ca şi în toate celelalte) capacitatea de

a îndeplini cât mai multe într-un timp cât mai scurt.

lahes şi ai avea dreptate.

Socrate încearcă deci şi tu, Lahes, să explici astfel curajul: ce fel de capacitate – aceeaşi faţă de plăcere, de durere ca şi de toate cele în care am zis adineaori că se manifestă – primeşte în consecinţă numele de „curaj”.

lahes Mie mi se pare că este o anumită dârzenie a sufletului, dacă trebuie să explic ce au acestea toate comun prin firea lor.

Socrate Sigur că trebuie, ca să putem răspunde la întrebarea pe care ne-am pus-o. Eu am totuşi impresia următoare: nu cred că eşti de părere că orice fel de dârzenie este totuna cu curajul. Iată şi dovada: sunt aproape sigur, Lahes, că numeri curajul printre cele mai frumoase lucruri.

lahes să ştii bine că printre cele mai frumoase. Socrate Prin urmare dârzenia condusă de chibzuinţă este cea bună şi frumoasă, aşa e? lahes întocmai.

Socrate Dar cea fără chibzuinţă? Nu este ea, dimpotrivă, dăunătoare şi stricătoare? lahes Da.

Socrate şi ai să spui cumva că este frumos un lucru dăunător şi stricător?

lahes Sigur că n-ar fi drept, Socrate.

Socrate Prin urmare, n-ai să încuviinţezi că o asemenea dârzenie este totuna cu curajul, de vreme ce ea nu este frumoasă, iar curajul este un lucru frumos. lahes Este adevărat.

Socrate Deci, după spusele tale, „curaj” ar reprezenta o anumită dârzenie însoţită de chibzuinţă. lahes Aşa se pare.

Socrate să vedem acum, chibzuinţă faţă de ce? Poate faţă de orice lucruri, mari şi mici? De pildă, dacă cineva are dârzenia să cheltuiască în mod chibzuit nişte bani, ştiind că după cheltuieli va avea un câştig şi mai mare, l-ai numi şi pe acesta curajos? lahes Einu, pe Zeus!

Socrate Dar ce spui dacă un medic oarecare nu se înduplecă şi rezistă dârz atunci când fiul său sau altcineva

ţintuit la pat de o pneumonie cere să i se dea să bea şi să mănânce? lahes Nu, nici asta, desigur.

Socrate Dar când un bărbat se arată dârz şi hotărât să lupte, după o socoteală chibzuită, ştiind bine că lui îi vor veni şi alţii în ajutor, că se va bate cu adversari mai puţini şi mai slabi decât cei care sunt cu el împreună, ba că are chiar şi avantajul terenului? Ai afirma cumva că este curajos acela care luptă cu dârzenie după ce s-a pregătit chibzuind astfel sau acela care are tăria să stea pe loc şi să primească lupta în tabăra adversă?

lahes Eu cred că aş spune-o despre cel din tabăra adversă, Socrate!

soc rate Dar îndrăzneala lui este mai puţin chibzuită decât a celuilalt.

lahes Este adevărat.

Socrate şi n-ai să spui cumva că un om iscusit la călărie, care se bate dârz într-o luptă de cavalerie, este mai puţin curajos decât cel fără ştiinţa călăriei?

lahes Eu unul aşa cred.

Socrate la fel şi despre cel care se bate cu dârzenie cunoscând bine fie aruncatul cu praştia 19, fie trasul cu arcul, fie vreo altă tehnică de a lupta?

lahes întocmai.

Socrate şi ai să spui că sunt mai curajoşi toţi câţi au tăria să coboare de bunăvoie şi să se cufunde într-o fântână, fără să se priceapă, decât cei care se pricep la asta?

lahes Ei bine, eu aşa judec.

Socrate Totuşi, Lahes, aceşti oameni parcă intră în pericol şi îl înfruntă cu mai puţină chibzuinţă decât aceia care îndeplinesc acest lucru cu o oarecare tehnică.

lahes Aşa pare să fie.

Socrate Dar nu ni s-a părut nouă mai înainte că şi îndrăzneala şi îndârjirea fără de chibzuinţă sunt urâte şi dăunătoare?

lahes întocmai.

Socrate Pe când, despre curaj eram de acord că e un

lucru frumos.

lahes Da, eram de acord.

Socrate Acum însă afirmăm iarăşi că lucrul acela urât care este îndârjirea fără chibzuinţă poate fi considerat curaj.

lahes. Se pare că da.

Socrate şi crezi cumva că este drept ceea ce am spus? lahes Pe Zeus, Socrate, nu cred.

Socrate Prin urmare, cum spuneai, Lahes, nici tu, nici eu nu suntem alcătuiţi în modul dorian: faptele noastre nu ne sunt în armonie cu vorbele. După fapte, pe cât se pare, s-ar putea susţine că nu suntem lipsiţi de curaj, dar după vorbe, cum văd eu, n-ar prea putea să o facă nimeni dacă ar asista la discuţia noastră. lahes Acesta este adevărul curat.

Socrate şi atunci? Crezi cumva că ne stă frumos să ne purtăm astfel?

lahes în niciun caz.

Socrate Vrei dar să ne supunem cât de cât recomandării pe care am făcut-o?

lahes De ce „cât de câta şi care recomandare? Socrate Recomandarea care ne îndeamnă să rezistăm cu dârzenie. Deci, dacă vrei, să ne îndârjim şi noi şi să rezistăm în cercetarea noastră, ca nu cumva să-şi bată joc de noi Curajul însuşi, că nu ne arătăm destul de curajoşi în căutarea lui – de vreme ce o asemenea dârzenie poate adeseori să fie un semn de curaj.

lahes Eu unul, Socrate, sunt gata să nu dau bir cu fugiţii, deşi nu prea sunt obişnuit cu asemenea discuţii; m-a cuprins însă un fel de ciudă pe cele spuse mai înainte şi m-am mâniat de-a binelea că sunt aşa de puţin în stare să pun în cuvinte ceea ce gândesc. Căci mie unuia mi se pare totuşi că am în minte ce este curajul, dar nu ştiu pe unde mi-a fugit mai adineaori, de n-am putut să-l prind în vorbe şi să spun ce este.

Socrate Dar, dragul meu, nu se cuvine ca un bun vânător să-şi urmeze calea şi să nu se lase? lahes în tot

cazul.

Socrate Vrei deci să-l invităm şi pe Nicias la vânătoare, poate cine ştie, se va descurca mai bine decât noi? lahes Vreau, cum să nu?!

Socrate Hai dar, Nicias, dacă ai vreo putere, vino în ajutorul prietenilor care au dat de greu şi s-au încurcat în cercetarea lor. Căci vezi că noi unii ne-am încurcat; dezleagă-ne din încurcătura noastră spunându-ne ce crezi că este curajul şi întăreşte astfel singur în cuvinte ceea ce gândeşti.

nicias De mult mi se pare, Socrate, că nu definiţi bine curajul. Anume, nu vă folosiţi de un lucru pe care l-am auzit mai demult excelent exprimat de către tine. Socrate Ce fel de lucru, Nicias?

nicias Te-am auzit adesea spunând că fiecare dintre noi este bun în lucrurile pentru care are iscusinţă, iar că acolo unde aceasta îi lipseşte este rău şi prost.

Socrate Ce spui tu, Nicias, este, pe Zeus, adevărat. nicias Prin urmare, dacă omul curajos este şi bun, e limpede că el este şi iscusit.

Socrate Ai auzit, Lahes? lahes Ei da, dar nu prea pricep ce spune. Socrate Ba mie mi se pare că da, şi cred că dânsul defineşte curajul ca pe un fel de cunoaştere înţeleaptă.

lahes Ce fel de cunoaştere înţeleaptă, Socrate? Socrate Nu-l întrebi cumva pe el? lahes Ba da.

Socrate Hai, spune-i, Nicias, ce fel de cunoaştere este curajul, după opinia ta; nu este, desigur, arta flautului! nicias Deloc. Socrate Nici a kitharei! nicias Nu, desigur.

Socrate Dar, atunci, ce fel de ştiinţă sau a cui? lahes Foarte bine îl întrebi, Socrate, şi, chiar, să ne spună care zice el că este!

nicias Eu unul, Lahes, o numesc ştiinţa pericolelor şi a semnelor încurajatoare, atât la război, cât şi în orice altă privinţă. lahes Ce lucruri fără noimă spune, Socrate! Socrate la ce te referi, Lahes, când spui asta? lahes la ce?

Oricum, înţelepciunea este una şi curajul alta. Socrate Nicias nu este de părerea asta.

lahes Nu este, pe Zeus, şi tocmai de asta bate câmpii! Socrate Atunci să-l lămurim, dar să nu-l insultăm. nicias Nu, Socrate, mie mi se pare că Lahes ar dori să fac şi eu până la urmă impresia pe care a făcut-o el mai înainte, anume că spun lucruri fără rost.

lahes întocmai, Nicias, şi am să încerc să fac să şi reiasă asta. Ce spui tu sunt nimicuri. Uite, la boală, de pildă, nu medicii sunt cei care cunosc pericolele? Sau crezi cumva că le cunosc cei curajoşi? Ori poate pe medici îi numeşti curajoşi? nicias în niciun caz.

lahes Nici pe agricultori, presupun, deşi la pericolele care privesc cultura câmpului ei sunt cei care se pricep. La fel şi cu toţi ceilalţi meşteşugari: în meseriile lor ei cunosc atât pericolele, cât şi semnele încurajatoare, dar, pentru asta, nu sunt cu nimic mai mult cei curajoşi prin excelenţă.

Socrate Ei, Nicias, cum ţi se pare ce spune Lahes? S-ar zice că este un argument.

nicias şi este unul, dar nu un argument real. Socrate Cum aşa?

nicias El crede că medicii cunosc despre bolnavi mai multe decât cele strict privitoare la sănătate şi la boală. Dar, în fapt, ei nu ştiu decât asta; dacă însă pentru cineva sănătatea este mai periculoasă decât boala, crezi cumva, Lahes, că medicii sunt aceia care o ştiu? Ori poate nu crezi că pentru mulţi este mai bine să nu se mai scoale după boală? Asta să-mi spui: susţii că a trăi este mai bine pentru toţi, dar că nu multora le-ar fi mai bună moartea? lahes Da, eu unul aşa cred.

nicias Dar cei pentru care este mai de folos să fi murit crezi că au a se teme de aceleaşi lucruri ca şi cei pentru care este preferabil să trăiască?

lahes Nu, desigur.

nicias şi cunoaşterea lucrului acestuia o dai în seama medicilor sau în a vreunui alt meşteşugar, şi nu în a celui care cunoaşte bine atât pericolele, cât şi semnele

încurajatoare – a aceluia pe care eu îl numesc „cel curajos”?

Socrate Pricepi bine, Lahes, ce vrea să spună? lahes Bineînţeles: îi numeşte „curajoşi” pe prezicători. Cine altul are să ştie pentru cine este mai bine să trăiască decât să fi murit? Dar ia spune, Nicias, despre tine socoteşti cumva că eşti un prezicător sau că nu eşti nici prezicător, nici curajos?

nicias De ce asta? Socoteşti poate că prezicătorul este cel căruia îi revine cunoaşterea pericolelor şi a semnelor încurajatoare? lahes Sigur că da! Păi, cui altcuiva?

nicias Mult mai degrabă celui despre care vorbesc eu, preabunul meu prieten, pentru că un prezicător trebuie să cunoască doar semnele evenimentelor viitoare – dacă va *avea* cineva *parte* de moarte, de boală sau de pierderea averii, de victorie sau de înfrângere, fie la război, fie în vreo altă întrecere. Dar de ce *este mai bine* să aibă sau să nu aibă cineva parte, cum de i s-ar cuveni mai mult prezicătorului să decidă decât oricui altcuiva?

lahes Nu, Socrate, eu nu pricep ce tot vrea să spună. El nu arată deloc cui îi acordă titlul de „om curajos”, nici prezicătorului, nici medicului, nici nimănui, decât dacă n-o fi vorbind de vreun zeu. Mi se pare deci că Nicias nu vrea să recunoască cinstit că nu vorbeşte serios, ci se răsuceşte de colo până colo ca să-şi ascundă încurcătura. Dar şi noi doi – tu şi cu mine, zic – puteam foarte bine adineaori să ne răsucim aşa dacă ţineam să nu lăsăm impresia că ne contrazicem singuri. Dacă ar fi fost să ne aflăm cu disputa noastră într-un tribunal, ei bine, atunci ar mai fi avut vreun rost să ne purtăm astfel; acum însă, şi într-o asemenea societate, de ce ar mai căuta cineva să-şi facă din fraze zadarnice podoabă?

Socrate şi mie mi se pare, Lahes, că n-ar avea niciun rost. Dar să vedem dacă nu cumva Nicias este încredinţat că aduce un argument valabil şi că nu vorbeşte de dragul vorbelor. Să aflăm mai lămurit de la el care-i este gândul

şi, dacă o să ni se pară că argumentul lui rezistă, îi vom da dreptate, iar de nu, îl vom lămuri noi pe el.

lahes Tu, Socrate, dacă vrei să mai afli ceva, fă-o; eu însă parcă aş fi destul de lămurit.

Socrate Eu unul nu văd nicio piedică. Am să fac deci cercetarea în comun, atât pentru mine, cât şi pentru tine.

lahes Perfect.

Socrate Spune-mi dar, Nicias, sau mai degrabă spune-ne, căci Lahes şi cu mine împărtăşim acelaşi punct de vedere: susţii cumva că se numeşte curaj ştiinţa pericolelor şi a semnelor încurajatoare? nicias Desigur.

Socrate Dar că nu toată lumea ştie acest lucru, de vreme ce nici medicul, nici prezicătorul nu au cum să-l afle şi cum să ajungă curajoşi fără să fi intrat mai întâi în posesia acestei ştiinţe. Nu aşa ziceai?

nicias Ba chiar aşa.

Socrate Atunci într-adevăr, vorba proverbului, „nu-i tot porcul ştiutor” 20 şi n-are cum să ajungă curajos. nicias Mie mi se pare că nu.

Socrate Prin urmare, Nicias, este limpede că nu crezi nici despre scroafa de la Crommyon21 că a fost curajoasă. Nu spun asta în glumă, ci, după părerea mea, cel care face o asemenea afirmaţie este silit fie să admită că niciun animal nu are curaj, fie să cadă de acord că un animal oarecare poate fi atât de înţelept, încât – leu, panteră sau mistreţ – să aibă ştiinţă de ceea ce prea puţini oameni cunosc, tocmai din cauza dificultăţii de a pricepe; ba, acela care defineşte curajul aşa cum o faci tu este nevoit să admită şi că leul şi cerbul, taurul şi maimuţa sunt la fel de înzestraţi să fie curajoşi.

lahes Pe zei, că bine zici, Socrate! Şi ia spune-ne nouă deschis, Nicias, afirmi că sunt mai înţelepte decât noi acele animale despre care suntem cu toţii de acord că sunt curajoase sau, împotriva tuturor, îndrăzneşti să nu le socoteşti curajoase?

nicias într-adevăr, Lahes, eu unul nu cred că au curaj nici animalele, nici vreo altă făptură ce nu cunoaşte teama

de pericole din pură neştiinţă; o asemenea fiinţă îmi pare doar fără frică şi fără minte. Crezi oare că-i socotesc curajoşi pe toţi copilaşii care nu se tem de nimic din neştiinţă? Eu cred, dimpotrivă, că lipsa de frică şi curajul nu sunt unul şi acelaşi lucru. Apoi, sunt de părere că de prevedere şi de curaj au parte foarte puţini, pe când cutezanţa, îndrăzneala şi lipsa de frică – fără de prevedere – îi caracterizează pe foarte mulţi, bărbaţi şi femei, copii şi animale. Prin urmare, fiinţele pe care tu, laolaltă cu cei mulţi, le numeşti „curajoase" eu le numesc „cutezătoare"; curajoase sunt însă, dintre toate câte le-am pomenit, numai cele în stare să gândească.

lahes la fii atent, Socrate, pasămite cât de bine îşi aduce singur din condei elogiul, iar pe ceilalţi, despre care toţi ar fi de acord că sunt curajoşi, se străduieşte să-i sărăcească de această cinstire!

NiciAS Nu-haşa, Lahes, fii fără grijă! Despre tine susţin că eşti un înţelept, ba şi despre Lamachos22 şi despre mulţi alţi atenieni, de vreme ce sunteţi curajoşi.

lahes N-am să-ţi răspund nimic la asta, chiar dacă am eu ce, ca să nu spui că sunt cu adevărat din Aixone23.

Socrate Nici să nu-i spui nimic, Lahes. Mi se pare că nu ţi-ai dat deloc seama că el şi-a tras felul acesta de înţelepciune de la prietenul nostru Damon, iar Damon se află mereu împreună cu Prodicos, cel care, între toţi sofiştii, pare a face cu cea mai mare măiestrie distincţii de numiri24.

lahes Aşa se şi cuvine, Socrate, ca pentru asemenea lucruri să se fălească sofiştii, iar nu un bărbat pe care cetatea îl socoteşte demn să-i stea în frunte.

Socrate Dar totuşi se cuvine, preabunule, ca acela care se află în fruntea celor mai importante treburi publice să dea dovadă de cea mai mare înţelepciune; apoi, Nicias mi se pare vrednic de strădania de a afla la ce anume ia aminte atunci când acordă acest titlu de „curaj".

lahes Atunci caută s-o afli tu singur, Socrate. Socrate Asta şi am de gând să fac, preabunule. Totuşi, să nu crezi

cumva că am să te las să părăseşti poziţia noastră comună în păreri, ci ia aminte şi cântăreşte împreună cu noi cele ce se spun. lahes Aşa să fie, dacă hotărăşti că se cuvine. Socrate Eu aşa cred. Iar tu Nicias, spune-ne iarăşi de la început: ai în minte că la începutul conversaţiei noastre luam în considerare curajul ca pe o parte componentă a virtuţii? nicias întocmai.

Socrate Astfel că în răspunsurile tale îl vedeai ca pe o parte, alături de altele, a unui întreg care poartă numele de virtute, nu? nicias Cum să nu?

Socrate Dar oare le accepţi pe aceleaşi ca şi mine? Eu unul, pe lângă curaj, dau numele de „virtute" şi înţelepciunii, şi spiritului de dreptate, şi celorlalte de acest fel. Tu nu?

nicias Ba chiar aşa.

Socrate Reţine deci că până aici suntem de acord, aşa că putem să ne îndreptăm atenţia către evenimentele periculoase şi cele încurajatoare, ca nu cumva tu să crezi că ele sunt unele, iar noi doi că sunt altele. Prin urmare, îţi vom arăta ce credem noi, iar tu, în caz că nu eşti de acord, ai să ne-o arăţi pe înţeles. Noi socotim că pericolele sunt acele lucruri care provoacă într-adevăr teamă, iar semnele încurajatoare sunt acelea care nu o provoacă; apoi, că teamă nu o provoacă nici relele trecute, nici cele prezente, ci acelea la care abia ne aşteptăm, căci teama este aşteptarea unui rău ce va să vină. Sau nu este aceasta şi părerea ta, Lahes?

lahes întru totul aceasta, Socrate.

Socrate Prin urmare, Nicias, părerea noastră este cea pe care o auzi: pericolele sunt evenimentele ce stau să fie rele, iar semnele încurajatoare sunt acelea care s-au nu vor fi rele, sau vor fi bune. Până aici eşti de aceeaşi sau de o altă părere?

nicias sunt de aceeaşi părere.

Socrate iar ştiinţei care se ocupă de acestea îi dai numele de curaj?

nicias chiar aşa.

Socrate să vedem acum dacă suntem de acord – tu şi cu noi – şi într-o altă privinţă.

nicias Ce fel de privinţă?

Socrate îţi voi spune îndată. În privinţa cuprinsului unei ştiinţe, el şi cu mine suntem de următoarea părere: ştiinţa nu este una cu privire la trecut, alta cu privire la prezent şi o alta cu privire la viitor (referitoare la cum ar fi cel mai bine să se întâmple şi cum se vor petrece de fapt lucrurile încă neîntâmplate), ci ea este una şi aceeaşi pentru toate acestea. De pildă, în orice moment ar fi vorba, nu există o altă ştiinţă privitoare la sănătate decât medicina. Aceasta, unică, supraveghează atât faptele prezente, cât şi pe cele trecute şi viitoare, laolaltă cu modul în care ele se desfăşoară. Şi iarăşi, tot ceea ce creşte din pământ se află sub stăpânirea agriculturii. Apoi, în arta războiului – cum aţi putea depune mărturie chiar voi înşivă – strategia este aceea care, între altele, ştie să prevadă foarte bine şi ceea ce stă să se întâmple, fără să considere cumva că trebuie să se supună divinaţiei, ci tocmai să o conducă, dat fiind că ştie mai bine ce se întâmplă şi ce se va întâmpla într-un război; de altfel, şi legea hotărăşte aşa, ca nu prezicătorul să-l conducă pe strateg, ci strategul pe prezicător. Aşa susţinem, nu, Lahes? lahes Aşa susţinem.

Socrate şi-apoi? Eşti şi tu de acord cu noi, Nicias, că într-o chestiune dată o ştiinţă unică este aceea care ia seama şi la cele viitoare, şi la cele prezente, şi la cele trecute? nicias Da, Socrate, şi eu cred aşa.

Socrate iar curajul este, cum spui, preabunul meu prieten, ştiinţa care priveşte pericolele şi semnele încurajatoare, nu-i aşa? nicias Da.

Socrate Despre pericole şi despre semnele încurajatoare am căzut însă de acord că ele ţin, după cum spui, de răul sau de binele care stau să vină. nicias întocmai.

Socrate iar o ştiinţă unică priveşte aceleaşi lucruri, indiferent dacă stau să se întâmple sau dacă se petrec

oricând altcândva. nicias Aşa este.

Socrate Prin urmare, curajul nu e numai ştiinţa pericolelor şi a semnelor încurajatoare, căci, întocmai cu celelalte ştiinţe, nu ia seama numai la viitor, fie el bun sau rău, ci şi la cele ce se petrec în prezent, în trecut sau oricând ar fi să fie. nicias Cam aşa s-ar părea.

Socrate Aşa că nu ne-ai răspuns, Nicias, decât pentru aproape a treia parte a curajului, iar întrebarea noastră era ce este curajul în totalitatea lui. Acum însă s-ar părea că, după opinia ta, curajul nu este numai ştiinţa pericolelor şi a semnelor încurajatoare, ci acea ştiinţă care cuprinde tot binele şi tot răul oricând ar fi ele să se întâmple. Spui că aşa ţi-ai schimbat gândul, Nicias, sau cum altfel? nicias Aşa cred eu, Socrate.

Socrate Prin urmare, crezi cumva, prietene apărat de zei, că poate să rămână mai prejos de Virtute acel om care are cunoştinţă de tot ce este bine, oricând şi oriunde, şi de asemenea de tot ce este rău? Sau ţi se pare, poate, că i-ar lipsi înţelepciunea, dreptatea sau pietatea celui căruia singur îi este pe potrivă să fie cu luare-aminte atât faţă de zei, cât şi faţă de oameni, deosebind ceea ce este şi ceea ce nu este periculos, precum şi să obţină tot binele prin ştiinţa sa de a se adresa tuturor aşa cum se cuvine?

nicias Argumentul tău, Socrate, pare solid. Socrate Atunci, Nicias, despre ce vorbeşti tu acum nu poate fi numai o parte a virtuţii, ci este virtutea însăşi, în întregul ei. nicias Aşa se pare.

Socrate şi totuşi afirmaserăm despre curaj că este doar o parte a virtuţii.

nicias Aşa afirmaserăm.

Socrate Dar ce spuneam noi adineaori nu pare să corespundă. nicias Nu prea pare.

Socrate Prin urmare, Nicias, nu am găsit ce este curajul. nicias. Se pare că nu.

lahes şi eu care credeam, dragă Nicias, că tu ai să-l găseşti, de vreme ce pentru răspunsurile pe care i le-am dat lui Socrate n-ai avut decât dispreţ! Şi pe urmă, aveam

speranţe mari de tot că o să-ţi zboare în ajutor învăţămintele savante ale lui Damon.

nicias Bine că nu-ţi pasă deloc, Lahes, că şi tu însuţi ai lăsat mai înainte să se vadă că nu ştii nimic despre curaj. Nu faci decât să iei aminte dacă nu cumva am să fac şi eu aceeaşi impresie. S-ar zice că pentru tine nu mai are nicio importanţă faptul că nici tu, nici eu nu ştim nimic despre acele lucruri de care s-ar cădea să aibă cunoştinţă un bărbat care vrea să însemne ceva. Aşa că te văd făcând chiar ca toată lumea: la tine însuţi deloc nu te uiţi, dar la alţii da.

Eu unul însă cred că, în cele discutate mai înainte, m-am exprimat cum se cuvenea, iar dacă unele spuse nu s-au arătat potrivite îşi vor găsi ele îndreptare altă dată, fie împreună cu Damon – de care tu îţi închipui că îţi baţi joc, deşi nu l-ai văzut niciodată la faţă –, fie împreună cu alţii. Iar după ce am să mi le întipăresc bine, am să te lămuresc şi pe tine, fără zgârcenie, pentru că mi se pare că mai ai încă nevoie de tare multă învăţătură.

lahes Asta pentru că eşti tu un savant, Nicias! Totuşi eu am să le dau lor – lui Lysimachos şi lui Melesias – un sfat anume: pentru educaţia celor tineri să ne trimită la plimbare, pe tine şi pe mine. Lui Socrate însă, aşa cum spuneam la început, să nu-i dea drumul din mână, iar dacă aveam şi eu copii de aceeaşi vârstă, întocmai aşa aveam de gând să fac.

nicias cu asta sunt şi eu de acord; tinerii aceştia nu au de căutat pe nimeni altul, numai să vrea Socrate să se ocupe de ei; ba, dacă ar vrea el, i l-aş trimite şi eu, cu cea mai mare plăcere, pe Niceratos25 al meu, dar, de fiecare dată când îi amintesc câte ceva despre asta, el îmi recomandă pe altcineva, el însuşi nearătându-se dispus să o facă. Ia vezi, Lysimachos, poate că ţie Socrate o să-ţi dea mai multă ascultare.

lysimachos Aşa ar fi şi drept, Nicias, căci şi eu aş consimţi să îndeplinesc pentru el destule lucruri pe care pentru mulţi alţii nu m-aş învoi să le fac. Ei, ce spui,

Socrate? Ai să ne dai cumva ascultare şi îţi vei da silinţa ca tinerii aceştia să ajungă cât mai desăvârşiţi?

Socrate Ar fi, fără îndoială, un lucru cu totul nevrednic din partea cuiva să nu vrea să-şi dea silinţa ca un altul să ajungă cât mai desăvârşit. Pe de altă parte, dacă din discuţia de mai înainte ar fi reieşit că eu stăpânesc cunoaşterea aceasta şi că ei doi nu o posedă, pe bună dreptate m-ai fi chemat pe mine în ajutor pentru a duce la bun sfârşit această treabă. Cum însă ne aflăm în încurcătură cu toţii deopotrivă, ce motiv ar avea cineva să-l prefere pe vreunul dintre noi? Cât pot eu vedea, n-ar avea niciunul.

Dar, aşa stând lucrurile, ia vedeţi dacă nu vă dau un sfat bun. Eu unul, stimaţi prieteni, socotesc că trebuie – fără să ne scape vreun cuvânt în afară – să ne căutăm cu toţii un maestru cât mai bun, înainte de toate pentru noi înşine (căci avem nevoie de el) şi abia apoi pentru cei tineri, şi să facem acest lucru fără a cruţa nici cheltuială, nici nimic. Să ne lăsăm însă în continuare să fim aşa cum suntem, nu sunt de părere. Iar dacă îşi va râde cineva de noi că, la vârsta noastră, socotim că mai are rost să umblăm pe la profesori, cred că se cuvine să ni-l luăm drept scut pe Homer, care spunea că

Bună nu este ruşinea de soaţă acelui ce n-are.26

Aşa că, lăsându-i în pace pe cei care ar avea ceva de zis, să ne îngrijim laolaltă de noi şi de cei tineri.

lysimachos Mie unuia îmi plac vorbele tale, Socrate, şi cu cât sunt cel mai în vârstă, cu atât sunt mai dornic să stau la învăţătură alături de cei tineri. Dar fă asta pentru mine: vino mâine în zori la mine acasă, şi nu face altfel, ca să mai stăm la sfat despre acestea toate. Pentru acuma însă, hai să risipim sfatul.

Socrate Aşa o să fac, Lysimachos. Am să vin la tine mâine, dacă aşa vrea Divinitatea.

Traducere, introducere şi note de ALEXANDRU CIZEK

ÎN *SUITA APROXIMATIVĂ A OPERELOR PLATONICIENE*, LYSIS *ocupă un loc destul de incert şi controversat de către comentatorii moderni. Aceasta întrucât se remarcă o neconcordanţă între factura compoziţională a dialogului şi orientarea speculativă ce-i este specifică. În acest sens*, Lysis *are afinităţi structurale cu dialogurile socratice, fiind, ca şi* Ion, Lahes, Charmides, *cei doi* Hippias, *un dialog de tip protreptic, al cărui demers inductiv conclude provizoriu şi aparent în mod negativ. Şi în* Lysis *întâlnim aceleaşi turnuri ale spiritului retoric ca şi în celelalte dialoguri în care există încă multe afinităţi cu tipul de argumentare sofistică, de pildă investigaţia christică, ce induce paradoxul şi negarea premiselor, referinţa la texte poetice citate ca autoritare, puncte de plecare pentru noi demersuri, interlocuţiunea cu parteneri succesivi* etc. *Din toate aceste motive* Lysis *este aşezat printre dialogurile de tinereţe de către unii învăţaţi ca Alfred Croiset. Pe de altă parte, în investigaţia asupra corelatelor prieteniei, demersul inductiv ajunge să circumscrie termeni ontologici fără să se oprească în mod definitoriu asupra lor, constituind însă un preludiu pentru maieutica unor dialoguri de maturitate, ca* Banchetul *şi* Phaidros. *Pentru acest motiv, P. Friedländer consideră că* Lysis *este un satelit al* Banchetului, *aşezân*du-*l în cronologia operei platoniciene între* Phaidros *şi* Banchetul.

Din punct de vedere literar; Lysis, ca *şi* Charmides, *presupune un cadru mediator*; *anume naraţiunea lui Socrate către un auditor implicit. Pe canavaua acestei relatări se brodează succesivele interlocuţii ale lui Socrate*

cu celelalte personaje ale dialogului, la care naratorul Socrate se referă prin reflexii psihologice sau prin explicitări şi detalii privind timpul şi spaţiul acţiunii relatate. Acest procedeu, de altminteri neuzitat în celelalte dialoguri, cu excepţia lui Charmides, *face ca în* Lysis *elementele de cadru epic şi descriptiv (spaţiul, evoluţia caracterelor) să capete o pondere considerabilă. Condiţionat în bună măsură de aceste elemente, distingem mai întâi* preambulul (*de la* 203 *a până la 206 e*), *care se petrece în afara Atenei, la intrarea unei palestre. Socrate, trecând prin dreptul acesteia, în drum de la o palestră la alta, este oprit de câţiva tineri ce-i erau bine cunoscuţi.* În *controversa care se iscă imediat cu privire la sentimentele lui Hippothalesfaţă de Lysis, Socrate este luat ca arbitru şi invitat* să intre *în palestră. Urmează (între 206 ci şi* 207 c) *o descriere expresivă şi succintă a reperelor privind scena în care se va petrece dezbaterea socratică. Astfel se succedă, în ordinea firească oricărei naraţii, intrarea lui Socrate şi a grupului de tineri în palestră, înregistrarea prezenţei copiilor şi efebilor îmbrăcaţi în haine de sărbătoare în cinstea lui Hermes, îndeletnicirile oţioase ale copiilor şi, în sfârşit, identificarea, am zice epifania, lui Lysis. În acest moment am căpătat cunoştinţă de toate personajele dialogului, a căror atentă conturare psihologică şi intelectuală este urmărită în tot cursul dialogului, atât prin notaţiile marginale, cât mai ales prin replicile interlocuţiei. Cu toţii par să fie personaje autentice, existente în Atena lui Socrate* într-*o perioadă care nu se poate stabili cu rigoare. Cu toţii pot fi consideraţi martori şi discipoli ai învăţăturii socratice. Lysis, centrul de interes în dialog, fiind încă un copil, uimeşte prin frumuseţea şi graţia sa fizică şi sufletească, dar nu mai revine ca personaj în alte dialoguri. Hippothales, menţionat ca discipol al lui Socrate de Diogenes Laertios* (Vieţile *şi* doctrinele filosofilor, *III, 46*), *este un efeb, format intelectual după maniera tradiţională, persiflată de Socrate; Cresip este prezent împreună cu*

vărul său Menexenos la ultimele clipe ale lui Socrate, în Phaidon, *în timp ce lui Menexenos îi este consacrat un dialog sui-generis, în care Socrate face elogiul Atenei. S-ar putea stabili în economia dialogului o anumită intenţionalitate de marcare a personajelor în funcţie de tezele care li se atribuie şi de felul reacţiilor lor. Se poate vorbi, astfel, de pândarismul lui Hippothales, de eleatismul lui Lysis, care conotează şi o anumită inocenţă şi spontaneitate* sufletească, *fata de care Socrate-Platon manifesta o vădită congenialitate. Tot astfel se poate vorbi despre heraclitismul lui* M *enexenos şi Cresip, personaje de tip reflexiv.*

Într-adevăr, fiecare dintre etapele dialogului se poate demarca în funcţie de participarea succesivă a câte două din personajele amintite. Astfel, în preambul, Hippothales şi Cresip se întreţin alternativ cu Socrate, în timp ce dezbaterea propriu-zisă este constituită exclusiv din dialogul alternativ al lui Socrate cu cei doi copii, Lysis şi Menexenos. *Fiecare etapă a dialogului, care comportă o structura recurentă (expunerea tezei, explicitarea şi argumentarea, apoi contmargumentarea şi refutaţia), îi are ca actanţi, variabili în mod alternativ, pe unul din cei doi copii. Se poate observa cum şi tezele prezentate sunt congruente cu spiritul respectivului interlocutor al lui Socrate. Astfel, discuţia iniţială despre condiţiile prieteniei (între 2 oy ci şi 211 a) este purtată împreună cu Lysis. Urmează un scurt intermezzo, în care Lysis se întrece pe sine în graţie şi afabilitate, iar Socrate se străduieşte să-i răspundă spiritual şi îndatoritor. Apoi, odată cu revenirea lui Menexenos, discuţia ce se poartă cu el se axează asupra definirii termenilor prieteniei (211 d-213 d), până ce se iese din impas prin revenirea lui Lysis ca interlocutor şi stabilirea unei relaţii eleatice între prietenie şi asemănare (214 a-215 c). Se iese apoi din noul impas odată cu revenirea lui* Menexenos, *cel apt pentru subtilităţi dialectice. Se cercetează mai întâi relaţia de tip heraclitian între prietenie şi contrarietate (213 c-218 c),*

*pentru ca de aici înainte Socrate să formuleze mai mult către sine o serie de exigenţe care induc aporii succesive, privind medietatea relaţiei de prietenie (218 c-220 c), soluţia utilizării termenului oiicsâo*e; *culminând cu impasul şi confuzia finală. În aceste aporii şi iluminări consecutive, nici Menexenos, şi cu atât mai puţin Lysis, nu urmăreşte cu uşurinţă logica argumentaţiei lui Socrate, care iese, de fapt, din cadrul structural iniţial propus, evoluând gradual către postulările de tip ideatic. Socrate însuşi pare derutat de ceea ce rezultă din maieutica sa, încercând să fie solidar cu tinerii săi interlocutori. Potrivit acestei noi turnuri a dezbaterii se modifică în paragrafele finale (de la 218 e înainte) şi datele structurale ale dialogului: elementele de cadru se estompează, atenţia cea mai mare se îndreaptă asupra zadarnicelor tribulaţii speculative ale personajului Socrate, care încearcă să iasă din*tr-*un impas crescând. Totul se curmă însă, în mod cvasi-dmmatic, prin intervenţia* ex-machina *a pedagogilor; care, nevrând să ştie de nimic, pun capăt discuţiei tocmai când Socrate se gândea* s-*o reîmprospăteze făcând apel la interlocutori mai maturi, adică la premise mai solide. Acest lucru se va petrece în* Banchetul, *justificâ*ndu-*se astfel rolul de satelit care i se atribuie lui* Lysis *pe lângă marele dialog ce-l complineşte şi-l supradetermină în mod evident.*

*

BIBLIOGRAFIE Westermayer, A., *Der Lysis des Platos zur Einführung in das Verständnis der sokratischen Dialoge*, Erlangen, 1875 I Backs, H., *Über Inhalt und Zweck des platonischen Dialogs Lysis*, Burg, 1881 Goldbacher, A., „Zur Erklärung und Kritik des platonischen Dialogs Lysis", în *Analecta Graeciensia*, Graz, 1893, pp. 123 – 140 Wirth, A., „Platos Lysis nach 394 V. Chr. entstanden", în: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 9, 1896, pp. 163 – 164 I Kuiper, W.E.J., *De Lysidis dialogi origine tempore consilio* (Diss.), Zwolle, 1909 I Robin, L., *La Théorie platonicienne de Famour*, Paris, 1908 Schuster, M., „Zu Lysis 203 c-d", în *Wiener Studien*, 30, 1908, p. 341

Pohlenz, M., *Aus Platons Werdezeit*, Berlin, 1913, pp. 338 şi urm., 363 şi urm. Arnim, H., von, *Platons Jugenddialoge*, Leipzig, 1914, pp. 37 şi urm. Arnim, H., von, „Platons Lysis”, în *Rheinisches Museum*, 71, 1916, pp. 364 şi urm. Hildebrandt, K., *Platon*, Berlin, 1933, pp. 103 şi urm. Glaser, K., „Gang und Ergebnis des platonischen Lysis”, în: *Wiener Studien*, 33, 1933, pp. 47 şi urm. Hoerber, R.G., „Character portrayal în Plato’s Lysis”, în: *Classical Journal* 41, 1943 – 1946, pp. 271 şi urm. Galli, G., *Duc studi di filosofia graeca*, Torino, 1930 Levi, A., „La teoria della φιλία nel Liside”, în: *Giornale di Metafisica*, 3, 1950, pp. 283 – 296 I Begemann, A.W., *Platos Lysis*, Amsterdam, i960 Friedländer, R, *Platon*, II, Berlin, 1964, pp. 83 – 97, 294 – 297 Buccellato, M., „Studi sul dialogo platonico, IV: Îl tema della philia e il suo intéresse civile nel Liside”, în: *Rivista critica di Storia della Filosofia*, XXIII, 1968, pp. 3 – 20 Hyland, D.A., „Ερως, έπιθυμία and φιλία în Plato”, în *Phronesis*, XIII, 1968, pp. 32 – 36 I Duncan, R.B., *The role of the concept of philia în Platos Dialogues* (Diss.), Yale Univ., 1969, 348 pp. (microfilm) Schoplick, V, *Der platonische Dialog Lysis* (Diss.), Freiburg, 1969, 90 pp. Levin, D.N., „Some Observations concerning Plato’s Lysis”, în: *Essays în ancient Greek philosophy*, Albany State Univ. of. N.Y. Press, 1971 Gadamer, H.G., „Logos und Ergon im platonischen Lysis”, în *Kleine Schriften*, III, Tübingen, 1972.

Traducerea s-a făcut după ediţia Platon, *Œuvres complètes*, tome II, texte établi par Maurice Croiset, Paris, „Les Belles Lettres”, i960. Dialogul a mai fost tradus în româneşte de Constantin Noica în volumul Platon, *Lysis*, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1969.

[SAU *DESPRE PRIETENIE*, GEN MAIEUTIC]1

SOCRATE HIPPOTHALES CRESIP MENEXENOS LYSIS

Mergeam de la Academie către Liceu2 pe drumul din afara zidului, care trece chiar pe sub el. Când am ajuns în dreptul portiţei unde se află fântâna lui Panopsă, am dat peste Hippothales, fiul lui Hieronymos, peste Cresip, fiul lui Paianieus, şi alţi tineri care stăteau strânşi acolo.

Văzându-mă că vin, Hippothales mă întrebă:

„— Unde te duci şi de unde vii, Socrate?

— De la Academie, i-am răspuns, şi mă îndrept spre Liceu.

— Vino aici la noi, spuse el. Să ştii că merită osteneala să te opreşti din drum.

— Unde zici să vin şi despre cine e vorba? l-am întrebat.

— Aici, spuse, arătându-mi o incintă din faţa zidului care avea poarta deschisă, aici ne petrecem timpul, noi, împreună cu mulţi băieţi, unul mai frumos ca altul.

— Ce este acolo şi despre ce petrecere e vorba?

— Este o palestră, spuse, de curând construită şi ne petrecem timpul vorbind despre multe lucruri pe care cu drag ţi le-am împărtăşi şi ţie.

— Bine faceţi, am spus. Dar cine este dascăl acolo?

— Chiar prietenul, răspunse el, şi admiratorul tău, Miccos4.

— Pe Zeus, am spus, omul nu este un nepriceput, ci chiar un sofist destoinic.

— Vrei deci să vii cu mine ca să-i vezi pe cei dinăuntru?

— Mi-ar plăcea mai întâi să ştiu ce-aş avea de făcut şi care este băiatul cel mai frumos de acolo5.

— Fiecare cu preferatul său, Socrate.

— Al tău cine este, Hippothales? Asta să-mi spui".

Văzându-l că roşeşte la întrebarea mea, i-am zis: „O, Hippothales, fiu al lui Hieronymos, n-ai decât să nu-mi spui dacă iubeşti pe cineva sau nu. Căci îmi dau singur seama nu numai că iubeşti, dar şi că ai ajuns departe cu dragostea. Altminteri sunt netrebnic şi nepriceput, dar zeul mi-a dat harul să cunosc imediat pe cel care iubeşte şi pe cel iubit" 6. Iar el, auzindu-mă, s-a înroşit încă mai tare.

Atunci Cresip zise: „Îţi şade bine, Hippothales, să te înroşeşti şi să te codeşti să-i spui lui Socrate numele băiatului. Ar fi însă destul să zăbovească puţin în preajma ta ca să-i fie lehamite tot auzindu-te cum vorbeşti despre el. Pe noi ne-a ameţit, Socrate, împuindu-ne urechile cu Lysis al lui. Dacă mai şi bea ceva, chiar când ne trezim din somn, nu ne mirăm că tot numele lui Lysis îl avem în urechi. Iar ceea ce ne povesteşte – deşi de speriat – nu e nimic în comparaţie cu poezia şi proza pe care le revarsă alteori asupra noastră7. Şi mai cumplit încă este când îşi cântă iubitul cu o voce de toată minunăţia pe care trebuie, cu voie sau fără voie, s-o ascultăm. Iar acum, când îl întrebi, se înroşeşte8.

— Lysis acesta trebuie să fie foarte tânăr, am spus eu. Aşa cred cel puţin pentru că n-am mai auzit de numele lui.

— Asta pentru că nu prea i se spune pe nume, ci e chemat încă după numele tatălui său care este foarte cunoscut. Sunt sigur că nu se poate să nu-l ştii pe băiat, după chip, ceea ce este de ajuns ca să fie cunoscut.

— Spune-mi, al cui este?

— E fiul cel mare al lui Democrates din Aixonea.

— Bravo, Hippothales, am spus atunci. Te-ai

îndrăgostit de un băiat nobil şi strălucit în toate privinţele. Dar arată-mi şi mie acum ceea ce le-ai arătat celorlalţi. Vreau să-mi dau seama dacă ştii cum trebuie să vorbească un îndrăgostit despre iubitul său, fie în faţa acestuia, fie în faţa celorlalţi.

— Pui vreun preţ, Socrate, pe cele ce spune el?

— Doar nu vei nega – i-am răspunscă eşti îndrăgostit de el. Asta nu, dar neg că fac versuri şi proză, spuse el.

— Nu-i zdravăn la minte, spuse Cresip, ci bate câmpii” 9. Atunci eu i-am spus: w-Nu am nevoie, Hippothales, să-ţi ascult versurile sau cântecele pe care le-ai făcut pentru băiat, ci mă interesează ce gândeşti, ca să văd în ce fel te porţi cu iubitul tău10.

— Asta-ţi va spune chiar Cresip, îmi răspunse, care desigur îşi aminteşte şi ştie totul pe de rost, din moment ce spune că i s-a făcut lehamite să mă tot asculte.

— Pe zei, spuse Cresip, e întocmai aşa, şi este chiar de râs, Socrate. Şi cum să nu fie când, îndrăgostit fiind şi gândindu-te la băiat mai mult ca la orice, nu eşti în stare să spui de la tine nici cât îl duce mintea pe un copil? Cele ce cântă întreaga cetate despre avuţiile, hergheliile şi victoriile pythice, istmice şi nemeene, la cvadrigă şi la cursele de întrecere ale lui Democrates, ale lui Lysis, bunicul băiatului şi ale tuturor strămoşilor lor, toate acestea le recită şi le povesteşte el, precum şi alte lucruri străvechi11. Deunăzi ne-a descris într-un poem găzduirea lui Heracles de către strămoşul său: cum l-a primit acesta pe erou, datorită înrudirii lor, căci şi el era născut din Zeus şi din fiica întemeietorului demei, şi multe altele de acelaşi soi12, tot lucruri pe care le cântă babele. Iată ce ne cântă şi ne recită el, silindu-ne să-i dăm ascultare”.

Iar eu, auzindu-l, am spus: „Te faci de râs, Hippothales, dacă-ţi compui şi-ţi cânţi ţie însuţi imnul de triumf13, mai înainte de a învinge.

— Dar nu-mi compun şi nu-mi cânt nimic mie însumi, o, Socrate.

— Aşa crezi cel puţin, i-am spus eu.

— Cum vine asta? spuse el.

— Mai presus de toate ţie ţi se adresează aceste cântece. Dacă ai să cucereşti un asemenea iubit, recitările şi cântecele vor fi spre fala ta, ca adevărate elogii pentru un învingător, dat fiind că ai avut parte de un asemenea iubit. Însă, dacă el îţi scapă, cu cât sunt mai mari elogiile rostite pentru iubitul tău, cu atât mai tare te vei face de râs, ca unul care se vede lipsit de un lucru frumos şi bun14. Cine se pricepe în dragoste15, prietene, nu-şi laudă iubitul mai înainte de a-l cuceri, căci se teme de ce are să-i aducă viitorul. Şi totodată, dacă simt lăudaţi şi ridicaţi în slăvi, băieţii frumoşi se umplu de vanitate şi trufie. Sau nu-ţi vine să crezi?

— Ba da, spuse.

— Şi nu ajung ei cu atât mai greu de cucerit cu cât sunt mai vanitoşi?

— Se poate.

— Ce crezi despre vânătorul care-şi sperie vânatul şi-l face mai greu de prins?

— Desigur că e un prost vânător.

— Nu este cumva o mare stângăcie să sălbăticeşti pe cineva prin vorbe şi prin cântece, în loc să-l ademeneşti? 16 – Cred că da.

— Vezi, Hippothales, să nu te expui la toate acestea din pricina poeziei tale! Nu vrei să susţii totuşi că un om care-şi face singur rău prin versurile sale este un bun poet de vreme ce se vatămă pe sine însuşi 17.

— Nu, pe Zeus, spuse. Ar fi cu totul absurd. Tocmai de aceea mă încredinţez ţie, Socrate, ca să mă sfătuieşti, dacă ai vreo idee, prin ce fel de vorbe sau de fapte poţi ajunge drag celui pe care-l iubeşti18.

— Nu-i uşor de spus. Dacă ai vrea să-l faci să intre în vorbă cu mine, poate aş reuşi să-ţi arăt cum trebuie să discuţi cu el în loc să vorbeşti şi să cânţi, aşa cum spun ei că faci 19.

— Asta nu-i deloc greu, spuse. Dacă mergi înăuntru cu Cresip şi te aşezi să discuţi, cred că are să se înfiinţeze

şi el. Căci este deosebit de interesat să asculte. Şi totodată, cu prilejul sărbătorilor lui Hermes, adolescenţii şi copiii sunt la un loc unii cu alţii20. Aşa că are să vină la tine. Dacă nu, el îl cunoaşte pe Cresip prin vărul acestuia, Menexenos. Iar cu Menexenos el este cel mai bun camarad. Aşa că are să-l cheme Cresip în caz că nu vine el însuşi.

— Aşa trebuie să facem, am spus eu. M şi luându-l cu mine pe Cresip ne-am îndreptat spre palestră; ceilalţi veneau în urma noastră.

Intrând acolo, i-am văzut pe toţi copiii îmbrăcaţi de sărbătoare şi jucând arşice21, în timp ce jertfele şi celelalte ceremonii erau pe isprăvite. Mulţi se jucau afară, în curte, în timp ce alţii, într-un colţ al vestiarului, înşirau o groază de arşice pe care le alegeau din nişte coşuleţe. În jurul lor stăteau ceilalţi ca privitori. Printre ei era şi Lysis, care, stând în picioare şi cu cununa pe cap în mijlocul copiilor şi adolescenţilor, se deosebea într-atât prin înfăţişarea sa, încât merita să se spună că e nu numai frumos, ci şi desăvârşit în frumuseţea sa22.

Ne-am dus să ne aşezăm în partea opusă, unde era linişte, şi am început să vorbim între noi. Lysis se tot întorcea să ne privească, fiind limpede că dorea să vină la noi. O vreme însă a zăbovit, şovăind să vină de unul singur; apoi a intrat Menexenos care se jucase în mijlocul curţii. Zărindu-ne, pe mine şi pe Cresip, a venit să se aşeze lângă noi. Lysis, văzându-l, l-a urmat şi a venit şi el lângă Menexenos. S-au apropiat apoi ceilalţi, printre care şi Hippothales. Acesta, văzând că sunt mai mulţi de faţă, s-a ascuns după ei, rămânând acolo unde credea că n-o să-l zărească Lysis, de teamă să nu-l supere. Şi a stat astfel, ascultând totul de aproape23.

Iar eu, privindu-l pe Menexenos, i-am spus: „Fiu al lui Demophon, care din voi doi este mai mare?

— Suntem în dispută, spuse.

— De bună seamă că şi în privinţa neamului poate fi controversă, am spus.

— Bineînţeles, îmi răspunse.

— Şi în privinţa frumuseţii, la fel”. Amândoi au râs. „Dar n-am să vă întreb care-i mai bogat dintre voi, deoarece sunteţi prieteni. Nu-i aşa? – întocmai, mi-au răspuns.

— Doar se zice că bunurile prietenilor sunt comune24, aşa că în privinţa asta nu vă deosebiţi cu nimic între voi, dacă-i adevărat ce spuneţi despre prietenia voastră”. Au încuviinţat.

Eram pe cale, după aceasta, să-i întreb care dintre ei este mai drept şi mai învăţat. Dar tocmai atunci a venit cineva să-l ia pe Menexenos, spunând că-l cheamă pedotribul. Cred că avea de adus jertfe25.

Aşa că a plecat, iar eu l-am întrebat pe Lysis:

„— Lysis, oare te iubesc mult tata şi mama?

— De bună seamă, mi-a răspuns.

— Deci ţi-ar dori să fii cât mai fericit?

— Cum de nu?

— Dar crezi că e fericit omul care robeşte şi care nu este lăsat să facă nimic din ceea ce ar dori?

— Nu, pe Zeus, spuse.

— Iar dacă tatăl şi mama te iubesc şi doresc să fii fericit, este clar atunci că se străduiesc în toate chipurile să devii fericit.

— De bună seamă, spuse.

— Te lasă cumva să faci ce vrei fără să te dojenească şi fără să te împiedice de la ceea ce doreşti să faci?

— Ba, dimpotrivă, Socrate, de la câte şi mai câte mă opresc, pe Zeus!

— Ce vorbeşti? l-am întrebat. Vor ei să fii fericit, dar te împiedică să faci ceea ce vrei? Ia spune-mi, dacă ai vrea să te urci pe unul dintre carele tatălui tău şi să iei hăţurile când participă la o întrecere, te-ar lăsa ei ori te-ar împiedica?

— Pe Zeus, fireşte că nu m-ar lăsa.

— Dar pe cine ar lăsa?

— Pe un vizitiu care primeşte plată de la tatăl meu.

— Ce spui? îi îngăduie unui simbriaş mai degrabă decât ţie să facă cu caii ce vrea, şi încă îi mai dau şi bani pentru asta?

— Păi cum altfel? spuse.

— Dar o căruţă cu măgari te lasă ei să conduci, şi dacă vrei să iei biciul şi să-i loveşti, îţi dau voie?

— Cum o să-mi dea voie?

— De ce nu? am întrebat eu. Nu-i e nimănui permis să-i lovească?

— Ba da, catârgiului, spuse.

— Care este sclav sau om liber?

— Sclav, spuse.

— Pun, pare-se, mai mult preţ pe un sclav decât pe tine, fiul lor, şi lui îi încredinţează bunurile, mai degrabă decât ţie, şi-l lasă să facă ce vrea, în timp ce ţie îţi pun opreliştі?! Dar să-mi mai spui ceva. Te lasă ei să te conduci singur, ori nici asta nu-ţi îngăduie?

— Cum o să-mi îngăduie?!

— Deci te conduce cineva?

— Uite pedagogul acela.

— Care este sclav.

— Dar cum altfel? E sclavul nostru, spuse.

— Este un lucru neobişnuit, am spus eu, ca un om liber să fie condus de un sclav. Şi în ce fel te conduce pedagogul acesta?

— De pildă, mă duce la şcoală26.

— Dar nu te conduc şi cei de aici, dascălii?

— De bună seamă.

— Deci tatăl tău îţi pune, cu bună ştiinţă, o sumedenie de stăpâni şi cârmuitori. Dar când te duci acasă, la mama, te lasă ea ca să te fericească să faci ce vrei cu lâna ori cu stativul ei când ţese? Şi nu te opreşte să pui mâna pe spatulă, pe vârtelniţă ori pe vreo altă unealtă de lucru? u Atunci el râzând spuse: „Pe Zeus, Socrate, nu numai că mă opreşte, dar m-ar şi bate dac-aş pune mâna.

— Heracle! am spus eu, oare n-ai greşit cu ceva tatălui sau mamei tale?

— Pe Zeus, nicidecum, spuse el.

— Atunci, pentru ce te împiedică ei cu atâta străşnicie să fii fericit şi să faci ceea ce vrei şi te cresc cât e ziua de lungă ţinându-te la cheremul altcuiva şi, într-un cuvânt, nelăsându-te să faci mai nimic din ce doreşti? S-ar zice deci că avuţia, oricât de mare este, nu-ţi e de niciun folos, din moment ce oricine dispune de ea mai degrabă decât tine. Şi până şi trupul tău, atât de frumos, şi el este cultivat şi îngrijit de altcineva. Tu nu dispui de nimic, Lysis, şi nu faci nimic din ceea ce doreşti.

— Pentru că n-am încă vârsta, Socrate.

— Nu cred că asta te-ar opri, fiu al lui Demophon, pentru că, de bună seamă, sunt lucruri pe care şi tata, şi mama ţi le îngăduie, fără să aştepte să fii de o anumită vârstă. Când vor să li se citească sau să li se scrie ceva, desigur că recurg la tine, mai degrabă decât la oricine altul din casă. Nu-i aşa? – întocmai, spuse.

— Aşa că ţi-e permis atunci să scrii care literă vrei tu mai întâi, şi care în al doilea rând; şi tot aşa când citeşti. Şi când iei lira, fireşte, nu te împiedică nici tata, nici mama să întinzi şi să destinzi oricare coardă vrei tu, să le faci să vibreze şi să le loveşti cu plectrul. Sau te împiedică? 27 – Nu, desigur.

— Care să fie motivul, Lysis, că de la acestea nu te împiedică, dar te împiedică în celelalte cazuri, de care vorbeam?

— Probabil, spuse, pentru că în unele privinţe mă pricep, iar în altele nu.

— Bine, prietene, am spus. Deci tata nu aşteaptă să ajungi la o anumită vârstă spre a-ţi încredinţa totul, ci, în ziua în care o să considere că te pricepi mai bine decât el, atunci o să se dea pe mâna ta, el şi cu tot ce-i al lui.

— Aşa cred, spuse.

— Bine, dar ia să vedem, am spus; n-are şi vecinul aceeaşi socoteală ca şi tatăl tău cu privire la tine? Ce crezi? Are să-ţi încredinţeze el conducerea gospodăriei când o să considere că te pricepi mai bine ca el să

gospodăreşti, ori o să rămână tot el stăpân?

— Cred că are să mi-o încredinţeze mie.

— Dar atenienii? Nu crezi că o să-ţi încredinţeze şi ei treburile lor când au să vadă că te pricepi de ajuns?

— Ba da.

— Pe Zeus, am spus, dar Marele Rege? O să-i îngăduie, oare, fiului său mai mare, căruia îi va trece stăpânirea Asiei, să pună în zeama de carne fiartă ce-o vrea el? Ori nouă, dacă venind la el îi arătăm că ne pricepem mai bine decât fiul său la gătit carnea?

— E clar că nouă, spuse.

— Şi pe el n-o să-l lase să pună nimic în mâncare, în timp ce pe noi n-o să ne oprească să punem câtă sare vrem.

— Cum altfel?!

— Iar dacă fiul său ar suferi de ochi, i-ar da voie să şi-i trateze singur, deşi nu se pricepe în medicină, ori l-ar opri?

— L-ar opri.

— Dar pe noi, dacă ne-ar şti că suntem medici28, cred că nu ne-ar împiedica, chiar dacă am vrea să-i deschidem ochii şi să presărăm cenuşă în ei socotind că ne pricepem cum trebuie.

— Ai dreptate.

— Oare nu s-ar încrede în noi, mai degrabă decât în el însuşi sau în fiul său, în toate privinţele în câte ne-ar socoti mai pricepuţi decât ei? 29 – Neapărat, o, Socrate, spuse.

— Aşa stau lucrurile deci, dragă Lysis; în privinţele în care dobândim pricepere, cu toţii o să se încreadă în noi, şi elenii, şi barbarii, şi bărbaţii, şi femeile. Iar noi o să facem în aceste cazuri tot ce vrem, fără ca cineva să ne împiedice dinadins. Aşa că vom fi liberi şi, poruncind altora, noi vom fi stăpânii, ca unii care avem de tras foloasele. Însă acolo unde n-am dobândit pricepere, n-o să ne îngăduie nimeni să facem ce credem de cuviinţă; cu toţii ne vor împiedica, pe cât vor putea, nu numai străinii, ci chiar tata, mama şi

oricare rudă. În această privinţă ne vom supune altora, lăsând totul în seama lor, astfel că nu vom mai avea de tras niciun folos30. Eşti de acord că aşa se întâmplă?

— Sunt de acord.

— Atunci, vom putea oare să ne împrietenim31 şi să ne facem iubiţi de cineva, într-o privinţă în care nu-i suntem de niciun folos? 32 – Nu, desigur, spuse.

— Aşa că nici tata nu te va îndrăgi pe tine, nici vreun om pe un altul, dacă acesta nu-i este de folos.

— Nu, după cum se pare.

— Dar atunci când ai să ajungi priceput, băiatule, cu toţii îţi vor fi prieteni şi apropiaţi, căci vei fi folositor şi bun; iar dacă nu, nimeni n-are să te îndrăgească, nici tata, nici mama, nici rudele. Şi atunci, o, Lysis, poate să se grozăvească cineva în privinţa unor lucruri pe care încă nu le ştie? 33 – Cum o să poată?

— Deci ţie, care-ţi mai trebuie dascăl, îţi lipseşte ştiinţa.

— Ai dreptate.

— Prin urmare nu poţi să te grozăveşti cu ştiinţa ta din moment ce eşti încă neştiutor34.

— Pe Zeus, spuse, nu pot, Socrate”.

Iar eu, ascultându-l, m-am uitat pe furiş la Hippothales, şi mai că era să fac o imprudenţă; îmi venise ideea să-i spun: „Aşa trebuie, Hippothales, să vorbeşti cu băieţii, ţinându-i la respect şi tăindu-le din pretenţii, şi nu cum faci tu, care-i răsfeţi şi-i umpli de trufie” Văzându-l însă frământat şi tulburat de cele spuse, mi-am amintit cum voise să nu-l vadă Lysis că e pe aproape. Aşa că m-am răzgândit şi am tăcut33.

În acest timp s-a întors Menexenos şi s-a aşezat lângă Lysis, de unde se ridicase. Atunci Lysis mi-a şoptit, alintându-se: „Socrate, ce mi-ai spus mie spune-i şi lui Menexenos” 36. Iar eu i-am răspuns: „Asta tu ai să-i spui, Lysis. Doar ai fost cu toată luarea-aminte.

— Întocmai aşa, spuse. – încearcă deci să-ţi aminteşti cât mai bine de cele vorbite, ca să-i poţi reproduce totul cu

claritate; iar dac-o să uiţi ceva, să mă întrebi de îndată ce ne vedem din nou.

— Să ştii, Socrate, că o să-mi dau toată silinţa să fac aşa. Dar spune-i şi lui ceva, ca să stau şi eu să ascult, până ce vine ora de plecat acasă.

— Trebuie să fac aşa cum ţi-e vrerea. Dar vezi, să mă ajuţi dacă Menexenos se apucă să mă combată. Ori nu-l ştii cât este de amator de controverse? 37 – Ba da, pe Zeus, îl ştiu foarte bine, şi tocmai de aceea vreau să discuţi cu el.

— Ca să mă fac de râs? l-am întrebat.

— Nu, pe Zeus, spuse, ci ca să-i vii de hac. – în ce fel? l-am întrebat. Asta nu-i uşor cu un om de temut ca el. Doar e discipolul lui Cresip38. Şi e de faţă Cresip însuşi. Nu-l vezi?

— Să nu-ţi pese de nimeni, Socrate, şi să discuţi cu el.

— Văd că trebuie să discut, am zis”.

Acestea le vorbeam între noi, până când Cresip ne-a întrebat: „Dar ce-i cu voi? Petreceţi de unii singuri şi noi nu ne împărtăşim din discuţie? 39 – Ba da, i-am răspuns, vi le împărtăşim. Lysis nu pricepe cele ce-i spun, dar crede că Menexenos o să înţeleagă, şi-mi cere să-l întreb pe el.

— Atunci de ce nu-l întrebi?

— Ba o să-l întreb, i-am răspuns. Răspunde-mi deci, Menexenos, la cele ce-am să te întreb40. Mi se întâmplă, încă de când eram copil, să doresc dobândirea unui lucru, aşa cum fiecare îşi doreşte câte ceva. Unul vrea să capete cai, altul câini, altul aur sau onoruri. Faţă de acestea, eu rămân indiferent; în schimb sunt foarte avid să-mi fac prieteni şi mi-aş dori să dobândesc un bun prieten mai degrabă decât prepeliţa ori cocoşul cel mai grozav din lume; şi, pe Zeus, mai degrabă chiar decât un cal sau un câine. Şi cred, pe câine, că decât să dobândesc aurul lui Darius, aş fi mai bucuros de un prieten41. Într-atât sunt de dornic să am prieteni! Iar când vă văd, pe tine şi pe Lysis, sunt uimit şi vă fericesc că, atât de tineri fiind, sunteţi în stare să dobândiţi lucrurile atât de iute şi de uşor, că tu te-

ai împrietenit atât de repede şi de bine cu Lysis, şi la fel el cu tine. În ce mă priveşte, sunt într-atât de departe de aşa ceva, încât nu ştiu nici măcar în ce chip ajunge cineva drag altcuiva42, ceea ce tocmai vreau să aflu de la tine, care eşti un ştiutor. Aşa că spune-mi: când cineva iubeşte pe altul43, care dintre cei doi este prietenul, cel ce poartă prietenie sau cel căruia i se poartă? Ori nu e nicio deosebire?

— Cred, răspunse, că nu e nicio deosebire.

— Ce spui? l-am întrebat. Sunt amândoi prieteni unul faţă de altul şi dacă numai unul din ei poartă prietenie celuilalt?

— După părerea mea, da.

— Ia să vedem. Nu se poate ca cel ce iubeşte să nu fie în schimb îndrăgit de către iubitul său?

— Ba da.

— Dar nu se poate ca cel ce îndrăgeşte să fie detestat aşa cum se pare că păţesc uneori cei iubitori cu iubiţii lor? 44 Iubind pe cât de mult le stă în putinţă, unii consideră că nu li se răspunde cu iubire, iar alţii că sunt chiar urâţi. Sau crezi că asta nu e adevărat?

— Ba da, spuse, e foarte adevărat.

— Nu înseamnă asta oare că unul iubeşte, iar celălalt este iubit?

— Desigur.

— Care din doi este atunci prieten al celuilalt? Cel ce iubeşte, chiar dacă nu i se răspunde cu dragoste şi chiar dacă este detestat, ori cel ce este iubit? Sau în situaţia asta niciunul nu-i prieten al celuilalt, din moment ce nu se îndrăgesc reciproc?

— Mai degrabă aşa. – înseamnă că suntem acum de altă părere decât adineaori. Atunci amândoi erau prieteni când unul din ei iubea pe celălalt; iar acum, dacă nu se iubesc amândoi, niciunul din ei nu este prieten al celuilalt.

— Tot ce se poate, spuse.

— Deci nu-i cu putinţă să fie prieten cel ce iubeşte dacă nu se răspunde dragostei sale.

— Aşa se pare.

— Deci nu sunt prieteni ai cailor cei cărora caii nu le răspund la dragoste, nici prieteni ai prepeliţelor, de asemenea nici prieteni ai câinilor, ai vinului, ai gimnasticii ori ai înţelepciunii dacă înţelepciunea nu le răspunde la dragoste45. Sau fiecare dintre ei iubeşte, fără să-l aibă drept prieten pe cel iubit46, şi se înşală poetul când spune:

Fericit cine are drept prieteni copiii, caii cei vajnici.
Iuţii copoi şi pe oaspele cel străin? 47

— Nu cred, spuse el.

— Crezi deci că are dreptate?

— Da.

— Se pare deci, Menexenos, că cel iubit îi este prieten iubitorului său, chiar dacă nu-l iubeşte şi chiar dacă-l urăşte? Cum se întâmplă cu pruncii nou-născuţi, care încă nu iubesc, ba chiar prind ură când sunt pedepsiţi de mamă sau de tată; dar, şi-atunci când ei urăsc, sunt mai dragi părinţilor ca orice pe lume.

— Cred că aşa este, spuse.

— Rezultă că prieten nu e cel ce poartă, ci cel căruia i se poartă prietenie.

— Aşa se pare.

— Iar duşman este cel urât, şi nu cel ce urăşte.

— Pesemne.

— Atunci mulţi sunt iubiţi de duşmanii lor, dar sunt urâţi de prieteni şi sunt prieteni faţă de duşmani, iar faţă de prietenii lor sunt duşmani dacă prietenie înseamnă a fi iubit şi nu a iubi. Este totuşi absurd, prietene dragă, şi cred, mai cu seamă, că este imposibil să fii duşman prietenului şi prieten duşmanului tău.

— Se pare că ai dreptate, Socrate, spuse.

— Prin urmare, dacă asta este imposibil înseamnă că cel ce iubeşte trebuie să fie prietenul celui iubit.

— Pesemne.

— Şi tot aşa, cel ce urăşte să fie duşmanul celui urât.

— Neapărat.

— Deci vom fi siliţi să recunoaştem aceleaşi lucruri

ca adineaori, anume că adesea cineva este prieten cu cine nu-i e prieten, adesea chiar cu cel ce-i e duşman, atunci când iubeşte pe cel ce nu răspunde iubirii sale sau chiar îl urăşte. Adesea poţi fi duşman celui ce nu-ţi e duşman sau chiar ţi-e prieten, dacă urăşti pe cel ce nu te urăşte sau chiar te iubeşte.

— Tot ce se poate, spuse.

— Ce-o să ne facem atunci, am spus, dacă nu pot fi prieteni cei ce iubesc, nici cei ce sunt iubiţi, nici cei ce iubesc şi sunt iubiţi, ci trebuie să spunem că în afară trebuie să existe alţii care-şi sunt prieteni48.

— Pe Zeus, Socrate, nu am nicio idee în privinţa asta.

— Nu am greşit, oare, pe de-a-ntregul în căutarea noastră, o, Menexenos?

— Aşa mi se pare şi mie, Socrate, interveni Lysis, şi îndată se înroşi la faţă. M Cred că vorba îi scăpase fără să vrea, fiindcă urmărea cu sufletul la gură cele ce se discutau. Era clar că ascultase în această stare de spirit.

Atunci eu, vrând să-i dau pace lui Menexenos, m-am simţit încântat de dragostea pentru înţelepciune a lui Lysis şi, luându-l ca interlocutor, am spus49: „Cred că ai dreptate, Lysis, să spui că dacă am fi cercetat bine nu ne-am fi încurcat astfel. Aşa că, să nu mai mergem pe calea de-acum, căci căutarea aceasta îmi pare un drum anevoios. Cred că ar trebui să mergem pe unde am mai apucat-o, cercetând părerile poeţilor. Ei, într-adevăr, ne sunt părinţi şi călăuze ale înţelepciunii50. Ei arată limpede, fără îndoială, ce înseamnă prietenia, când spun că zeul este cel care-i împrieteneşte pe oameni, apropiindu-i pe unii de ceilalţi. Ei spun cam aşa, dacă nu mă-nşel:

Pe cei asemenea mereu zeul unul către altul îi mână51

şi-i face să se cunoască. Ori n-ai întâlnit aceste versuri?

— Ba da, spuse.

— N-ai întâlnit cumva şi sentinţele celor învăţaţi care susţin acelaşi lucru, că întotdeauna cele ce se aseamănă

trebuie să fie prietene între ele? Este vorba de cei care cugetă şi scriu despre natură şi despre univers52.

— Ştiu despre ce e vorba, spuse.

— Şi n-au dreptate? l-am întrebat.

— Poate că da, spuse.

— Poate că pe jumătate, am spus, ori poate că pe de-a-ntregul, dar nu-i înţelegem noi. Căci noi credem că omul ticălos, cu cât se apropie de alt ticălos şi are mai mult de-a face cu el, cu atât îl duşmăneşte mai tare; pentru că săvârşeşte nedreptatea, iar între cei nedrepţi şi cei nedreptăţiţi nu poate fi prietenie. Nu-i aşa?

— Aşa e, spuse el.

— De aceea, pe jumătate cel puţin, nu poate fi adevărat ceea ce s-a spus, dacă ticăloşii se aseamănă între ei.

— Ai dreptate.

— După părerea mea, ar trebui să se spună că oamenii buni se aseamănă şi sunt prieteni între ei, iar cei răi, aşa cum le-a ieşit şi vorba, nici măcar în sinea lor nu-şi află potriva, căci sunt stihinici şi nestatornici53. Deci cel ce este potrivnic şi vrăjmaş faţă de sine, cu anevoie ar mai putea fi pe potrivă şi prieten faţă de altul. Sau nu eşti de aceeaşi părere?

— Ba da, spuse.

— Deci asta cred eu că vor aceia să înţeleagă, prietene, când spun că cei ce se aseamănă îşi sunt prieteni, aşa cum numai omul bun este prieten cu cel bun, în timp ce omul rău nu se poate defel împrieteni nici cu cel bun, nici cu cel rău. Eşti de acord?” – A încuviinţat. „Aşa că acum îi cunoaştem pe cei care-şi sunt prieteni. Din discuţie reiese că numai cei ce sunt buni. – întru totul de acord.

— Şi eu, la fel, am spus. Totuşi este aici ceva care mă nemulţumeşte. Să vedem, pe Zeus, ce-i cu bănuiala mea. Cei ce se aseamănă sunt oare prieteni pe măsura asemănării lor şi îşi sunt şi de folos în aceeaşi măsură? 54 Iată mai precis: poate oare cineva să-i aducă asemănătorului său vreun folos sau vreun neajuns pe care

acesta să nu şi-l poată aduce el însuşi? 55 Ori să-l facă să resimtă ceva ce acesta n-ar putea resimţi şi singur? Şi, dacă nu-şi pot fi de niciun ajutor, cum o să mai aibă afecţiune unul pentru altul? Este posibil?

— Nu este.

— Poate fi prieten cel ce nu resimte afecţiune? 56 – Nicidecum.

— Atunci nimeni nu poate fi prieten cu asemănătorul său. Dar omul bun ar putea fi prieten cu altcineva bun, în măsura în care este bun, nu în care îi seamănă?

— Probabil.

— Cum aşa? Oare omul bun, în măsura în care este bun, nu-şi ajunge sieşi?

— Ba da.

— Din moment ce-şi ajunge sieşi, nu duce lipsă de nimic.

— De bună seamă.

— Cine nu duce lipsă de nimic nu are de primit nicio satisfacţie.

— Desigur că nu.

— Iar cine nu simte o satisfacţie nu iubeşte.

— De bună seamă.

— Şi dacă nu iubeşte, nu poate fi prieten57.

— Se pare că nu.

— Atunci, cum o să poată fi cât de cât prieteni între ei cei buni, când unii nu regretă lipsa altora, deoarece îşi ajung sieşi de unii singuri, iar când sunt împreună nu-şi sunt de niciun folos? în ce chip ar ajunge asemenea oameni să capete însemnătate unii pentru ceilalţi? – în niciun chip, spuse.

— Deci nu pot fi prieteni dacă nu înseamnă nimic unii pentru alţii? – întocmai.

— Ia seama, Lysis, cum ne-am mai încurcat! Oare să ne fi înşelat chiar întru totul?

— Cum aşa? spuse.

— Am auzit odată pe cineva spunând – chiar acum mi-aduc aminte – că şi cei asemănători, şi cei buni îşi sunt

cei mai mari duşmani, şi-l invoca drept martor pe Hesiod, cel ce spune că:

Olarul pizmuieşte pe olar, poetul pe poet şi săracul pe cel sărac5S.

Şi mai spunea că toate celelalte, cu cât seamănă mai mult între ele, cu atât se umplu mai tare de invidie, de vrajbă şi de duşmănie; şi cu cât sunt mai deosebite, cu atât ajung mai prietene. Că săracul e silit să fie prieten cu cel bogat, şi cel slab cu cel puternic, ca să-i fie de ajutor, iar cel bolnav cu medicul. La fel, tot neştiutorul trebuie să-i poarte mulţumire şi să-l iubească pe cel învăţat. Şi acela îşi continua ideea cu mai multă strălucire, spunând că e peste putinţă ca cei ce seamănă să fie prieteni, ci se întâmplă exact contrariul: tocmai lucrurile cu totul opuse sunt cele mai prietene. Căci fiecare doreşte contrariul, şi nu asemănătorul său. Uscatul doreşte umedul, recele caldul, acrul dulcele, ascuţitul rotunjimea, cel gol doreşte umplerea, iar plinul doreşte golirea; şi toate celelalte în acelaşi mod. Contrariile sunt hrană unele pentru celelalte, în timp ce lucrurile asemănătoare nu-şi sunt de niciun folos59. Toate acestea el le spunea cu multă vervă, căci era un bun orator. Voi ce credeţi? am întrebat.

— Că avea dreptate, după câte pricep, spuse Menexenos60.

— Putem spune, atunci, că lucrurile contrare sunt în cea mai mare măsură prietene?

— Întocmai.

— Fie, am spus. Dar nu ţi se pare straniu, o, Menexenos? Imediat o să sară asupra noastră acei preaînvăţaţi maeştri ai disputei61 şi o să ne întrebe dacă nu cumva duşmănia este lucrul cel mai contrar prieteniei. Şi ce-o să le răspundem? Sau nu trebuie să recunoaştem că au dreptate?

— Ba trebuie.

— Deci, vor spune ei: duşmanul este prieten cu prietenul, ori prietenul cu duşmanul?

— Niciuna din două.

— Cel drept este oare prieten cu cel nedrept, sau înţeleptul cu desfrânatul, sau cel bun cu cel rău?

— Nu cred că e aşa.

— Şi totuşi, am spus eu, dacă îndeobşte un lucru este prieten cu altul, datorită faptului că sunt contrarii62, trebuie să fie prietene şi cele dinainte.

— Trebuie.

— Deci nici lucrurile asemănătoare, nici cele contrare nu sunt prietene între ele.

— Se pare că nu.

— Ne-a mai rămas încă de cercetat dacă nu cumva prieten înseamnă, de fapt, altceva decât toate acestea, anume dacă nu cumva ceea ce este nici-bunnici-rău poate fi prieten cu cel bun.

— Ce vrei să spui? întrebă el.

— Zău că nu-mi dau bine seama, am spus, şi de fapt eu însumi sunt ameţit de dificultatea discuţiei. – îmi vine să cred în vechea zicală că *prieten îţi este frumosul63*. Aşa cum este, el se arată a fi ceva neted şi alunecos, care ne scapă şi fuge de noi, datorită naturii lui. Spun deci că este frumos lucrul bun. Sau nu eşti de acord?

— Ba da64.

— Deocamdată fac prorocirea că prieten cu cel frumos şi bun este lucrul nici-bunnici-rău. Ascultă ce mă face să profeţesc astfel65. Eu consider că există trei feluri de lucruri: bune, rele şi nici-bunenici-rele. Tu ce zici?

— Ai dreptate.

— Că lucrul bun nu e prieten cu cel bun, nici cel rău cu altul rău şi nici cel bun cu cel rău ne-a dovedit-o discuţia de până acum. Rămâne atunci, dacă admitem că ceva este prieten cu altceva, ca lucrul nici-bunnici-rău să fie prieten ori cu cel bun, ori cu altul de acelaşi soi cu el. Căci în niciun caz n-ar putea fi prieten cu răul.

— Ai dreptate.

— Dar nici cu asemănătorul său nu poate fi, aşa cum am stabilit adineaori. Nu-i aşa?

— Da.

— Deci lucrul nici-bunnici-rău nu poate fi prieten cu cel care este deopotrivă cu el.

— Se pare că nu.

— Rămâne ca lucrul nici-bunnici-rău să fie prieten numai cu lucrul bun.

— Aşa trebuie, pare-se.

— Oare afirmaţia asta ne va fi o bună călăuză? Dacă am vrea să ne închipuim cum este un trup sănătos, ne-am gândi la unul care n-are nevoie de medicină şi nici de vreun alt ajutor; se înţelege că niciun om sănătos nu este prieten cu medicul în vederea sănătăţii. Ce crezi?

— Desigur că nu.

— Va fi prieten numai cel bolnav, din cauza bolii.

— Cum să nu fie? – însă boala este un rău, iar medicina este folositoare şi bună.

— Desigur.

— Iar trupul în sine nu este nici-bunnici-rău. – întocmai. – însă din cauza bolii se vede el silit să îndrăgească şi să iubească medicina.

— Aşa cred.

— Deci cel nici-bunnici-rău ajunge prieten cu lucrul bun datorită prezenţei răului.

— Aşa se pare.

— Este clar că asta se întâmplă mai înainte ca el să fie făcut rău de către răul care-l posedă. Căci odată devenit rău nu ar mai dori binele şi nu i-ar mai fi prieten. Doar am spus că este imposibil ca răul să fie prieten cu lucrul bun.

— Imposibil, desigur.

— Luaţi acum seama la ce spun. Susţin că unele lucruri sunt şi în sine aşa cum apar la un moment dat, în timp ce altele nu66. De pildă, dacă cineva vrea să vopsească ceva într-o culoare, pe obiectul vopsit apare culoarea aşternută.

— De bună seamă.

— Oare obiectul astfel vopsit *este* de culoarea care i s-a aşternut?

— Nu pricep, spuse el.

— Să luăm un exemplu, am spus eu. Dacă cineva ţi-ar vopsi părul tău cel blond cu cenuşă, el ar fi alb sau ar părea că este?

— Ar părea, spuse el.

— Deci culoarea albă ar fi o aparenţă.

— Da. – înseamnă că în niciun chip părul nu devine alb şi că, în ciuda culorii albe care apare, el nu este nici alb, nici negru.

— Ai dreptate.

— Dar atunci când, prietene, bătrâneţea îl va face de acea culoare, atunci părul va *fi* aşa cum va apărea, căci arătând alb el va fi într-adevăr alb. – Cum de nu?

— Tocmai asta te întreb acum, dacă un lucru, de îndată ce capătă o aparenţă, devine în fiinţa sa deopotrivă cu aceasta, ori va fi aşa numai în cazul unei anumite aparenţe, altminteri nu?

— Mai degrabă aşa, spuse.

— Deci lucrul nici-bunnici-rău, având uneori răul prezent în el, poate să nu fie încă rău, dar alteori poate să fi devenit astfel. – întocmai.

— Prin urmare, când încă nu este rău, dar are răul prezent în el, însăşi această prezenţă îl face să dorească binele. Dar, de îndată ce aceasta l-a făcut rău, îl lipseşte de dorinţa şi totodată de prietenia către cel bun. Căci el nu mai este nici-bunnici-rău, ci rău. Ori răul nu poate fi prieten cu binele.

— Nu, Bineînţeles.

— De aceea putem spune că cei ce sunt deja înţelepţi nu mai sunt iubitori de înţelepciune, fie că sunt zei sau oameni. Dar nu sunt iubitori de înţelepciune nici cei care se află într-o ignoranţă atât de mare încât sunt răi67. Cel rău şi ignorant nu poate fi iubitor de înţelepciune. Rămân cei ce au acest rău, neştiinţa, dar n-au ajuns încă din cauza lui într-atât de obtuzi şi ignoranţi încât să considere că ştiu ceea ce nu ştiu. De aceea sunt iubitori de înţelepciune cei ce sunt încă nici-buninici-răi, dar nu o iubesc nici cei răi,

nici cei buni. Căci am văzut din discuţia de adineaori că un lucru nu este prieten nici cu contrariul, nici cu asemănătorul său. Sau nu vă amintiţi?

— Ba cât se poate de bine, mi-au răspuns amândoi.

— Aşa că, o, Lysis şi Menexenos, am spus eu, am descoperit pe deplin ce este şi ce nu este prietenia. Spunem că există prietenie, în privinţa sufletului, a trupului, precum şi în toate celelalte privinţe, atunci când celnicibunnici-rău, datorită prezenţei răului, îl îndrăgeşte pe cel bun”. Amândoi au încuviinţat şi au fost întru totul de acord că lucrurile stau întocmai68.

Eu însumi eram tare bucuros, întocmai ca un vânător mulţumit de prada sa. Dar atunci, nu ştiu de unde, mi-a venit bănuiala cât se poate de absurdă că cele stabilite de noi sunt false69. Şi îndată am grăit cu toată mâhnirea: „Vai, Lysis şi Menexenos, teamă mi-e că ne-am îmbogăţit numai în vis!

— Ce s-a întâmplat? mă întreabă Menexenos.

— Mă tem, i-am răspuns, că, întocmai ca nişte impostori, ne-am folosit de cuvinte înşelătoare în privinţa prieteniei.

— Cum aşa? mă întrebă.

— Tocmai asta să vedem, i-am răspuns. Cel care e prieten este prieten cu cineva, nu?

— Neapărat, spuse el.

— Este el prieten fără niciun motiv şi scop, sau în vederea şi din pricina unui anumit lucru?

— Ba cu un scop şi dintr-o pricină70.

— Oare fiindu-i prieten lucrul în vederea căruia el este prieten cu cel cu care-i prieten, ori nefiindu-i nici prieten, nici duşman?

— Nu prea te înţeleg, spuse.

— E posibil, am zis eu. Să vedem, poate că altminteri ai să mă urmăreşti şi cred că şi eu am să dau mai bine seama de ceea ce spun71. Spuneam mai înainte că bolnavul este prieten cu medicul, nu-i aşa?

— Da.

— Nu este el prieten cu medicul din cauza bolii şi în vederea sănătăţii?

— Ba da.

— Iar boala este un rău?

— Bineînţeles.

— Dar sănătatea? l-am întrebat eu, este ea un bine, un rău, ori niciuna din două?

— E un bine, răspunse.

— Spuneam deci, mi se pare, că trupul, cel nici-bunnici-rău, din pricina bolii, adică din pricina unui rău, este prieten cu medicina; iar medicina este un lucru bun. Mai spuneam că prietenia medicinei este căutată în vederea sănătăţii şi că sănătatea este un lucru bun. Aşa e?

— Desigur.

— Sănătatea este ea oare un prieten sau nu?

— Este un prieten.

— Iar boala este un duşman?

— Fără îndoială.

— Atunci lucrul nici-bunnici-rău, din pricina unuia rău şi duşman este prieten cu unul bun, în vederea altui lucru bun şi prieten.

— Aşa se pare.

— Deci un lucru este prieten cu altul în vederea unui prieten şi din pricina unui duşman.

— Se poate72.

— Fie, am spus eu. Şi pentru că am ajuns aici, să fim cu băgare de seamă, copii, ca să nu ne înşelăm. Să trecem cu vederea faptul că un prieten a devenit prieten cu prietenul său, că deci cei asemănători ajung prieteni între ei, ceea ce spuneam că este cu neputinţă. Să vedem de nu ne înşelăm cumva în ceea ce am afirmat acum. Medicina, spunem noi, este prietenă în vederea sănătăţii.

— Da.

— Atunci şi sănătatea ne este prietenă.

— De bună seamă.

— Dacă ne este prietenă, ea ne este în vederea a ceva.

— Da. – în vederea unui prieten, dacă ne ţinem de ce am recunoscut mai înainte. – întocmai.

— Va fi şi acesta prieten în vederea altui prieten?

— Da.

— Nu trebuie, oare, să contenim cu mersul nostru mai departe ori să ajungem la un principiu care să nu mai trimită la altă prietenie, ci care să fie tocmai el, prietenul cel dintâi, în vederea căruia să putem spune că toate celelalte lucruri ne sunt prietene?

— Neapărat.

— Spun aceasta, pentru ca toate celelalte, de care zicem că sunt prietene în vederea prietenului celui dintâi, să nu ne mai amăgească întocmai unor simulacre ale sale, dat fiind că numai el este cel cu adevărat prieten73. Să ne gândim în felul următor: când cineva pune mare preţ pe un lucru, aşa cum un tată îşi preţuieşte fiul mai mult decât toate celelalte bunuri, nu va pune el preţ şi pe altceva, tocmai pentru că-şi îndrăgeşte fiul mai presus de toate? De pildă, când ar afla că acesta a băut cucută, n-ar pune el mare preţ pe vin dac-ar socoti că vinul îi poate salva fiul?

— Cum să nu? spuse.

— N-ar pune şi pe vasul în care s-ar afla vinul?

— Bineînţeles.

— Asta nu înseamnă nicidecum că el pune mai mare preţ pe un vas de lut şi pe trei măsuri de vin decât pe fiul său. Iată ce se petrece: toată strădania nu este depusă pentru cele pregătitoare în vederea unui lucru, ci tocmai pentru acel lucru în vederea căruia se fac asemenea pregătiri. Nu rareori spunem că punem mare preţ pe aur şi pe argint, ceea ce nu înseamnă nicidecum că-i aşa în realitate. Căci lucrul pe care punem cel mai mare preţ se vede a fi tocmai acela în vederea căruia se agonisesc şi aurul, şi toate celelalte. Putem vorbi astfel?

— Fără îndoială.

— Oare nu se poate judeca la fel şi în privinţa prieteniei? Ori de câte ori spunem că nişte lucruri ne sunt prietene în vederea altui lucru prieten, exprimăm numai o

aparenţă; căci în realitate se întâmplă să ne fie prieten numai acel lucru către care ţintesc toate cele ce reprezintă prietenii.

— Într-adevăr, aşa se întâmplă.

— Deci ceea ce ne este realmente prieten nu mai poate fi prieten în vederea altui lucru prieten. – într-adevăr.

— Atunci trebuie să abandonăm părerea aceasta, pentru ca nu cumva şi el să fie prieten în vederea altui lucru prieten. Însă binele ne este prieten?

— Sunt de părere că da.

— Înseamnă că binele este îndrăgit din cauza răului, şi atunci lucrurile stau astfel: dacă, aşa cum spuneam adineaori, date fiind cele trei stări, binele, răul şi nici-binelenici-răul, le-am lua în considerare numai pe primele două, răul rămânând cu totul deoparte şi nemaiafectând nimic, nici trupul, nici sufletul, nici pe celelalte de care spuneam că în sine nu sunt nici-bunenici-rele, ne-ar mai fi atunci binele de vreun folos, ori ar deveni cu totul inutil? Dacă nimic nu ne-ar mai vătăma şi nu am mai avea nevoie de ajutor în nicip privinţă, ar deveni astfel limpede că îndrăgim şi iubim binele din pricina răului, pentru că binele este un leac împotriva răului, iar răul este o boală. Şi în lipsa bolii nu avem nevoie de niciun leac. Oare aşa, prin natura sa, este iubit binele din pricina răului, de către noi, care suntem la mijloc între rău şi bine? Căci binele pentru sine însuşi nu are nevoie de nimic.

— Se pare, spuse el, că aşa este.

— Prin urmare ne este prieten acel lucru către care tind toate celelalte – despre care am afirmat că sunt prietene în vederea altui prieten – fără ca acesta să le fie asemănător. Dat fiind că acestea au în vedere un prieten, ele se numesc prietene, când în realitate prieten pare să fie tocmai contrariul; doar am văzut că prietenul există în vederea duşmanului74. Or, dacă duşmanul ar dispărea, se pare că nici prieten nu am mai avea.

— După câte afirmăm, nici eu nu cred că am mai

avea.

— Pe Zeus, am spus, dar, dacă răul ar dispărea, n-ar mai exista foamea, setea şi celelalte? Ori foame va fi cât vor dăinui oamenii şi celelalte vieţuitoare, însă fără să le fie vătămătoare? La fel, setea şi celelalte dorinţe, care nu sunt rele, vor mai exista ele după dispariţia răului? Ori este ridicol să te întrebi ce va exista atunci şi ce nu va mai exista? Cine-ar putea să ştie? Deocamdată asta ştim, că acum foamea poate fi vătămătoare, dar poate fi şi folositoare. Nu-i aşa? 75

— Fără îndoială.

— Deci, a fi însetat şi a avea toate dorinţele de acest fel este când dăunător, când folositor, când niciuna, nici alta.

— De bună seamă.

— Iar când dispar lucrurile rele, trebuie oare să dispară laolaltă cu ele şi cele ce prin natura lor nu sunt nici-bunenici-rele?

— Nicidecum.

— Aşadar, dorinţele, care nu sunt nicibunenici-rele, vor dăinui chiar dacă dispar lucrurile rele.

— Aşa se pare.

— Este oare posibil ca cel ce iubeşte şi doreşte ceva să nu fie şi prieten al lucrului pe care-l doreşte şi iubeşte? 76 – Nu cred că se poate.

— Se pare deci că există lucruri prietene chiar şi după dispariţia relelor.

— Da. – însă dacă răul ar fi pricina existenţei prieteniei, odată cu dispariţia sa nu s-ar mai putea ca un lucru să fie prieten cu altul. Deoarece ar fi imposibil ca după dispariţia pricinei să mai existe lucrul care a rezultat din aceasta.

— Ai dreptate.

— Dar noi recunoscusem că prietenia se iveşte când îndrăgeşti ceva dintr-o anumită pricină. Şi nu socoteam noi că, din pricina răului, lucrul nici-bunnici-rău este prieten cu cel bun? – întocmai.

— Or acum, pare-se, din altă pricină eşti prieten cu cineva ori cineva îţi este prieten.

— Aşa se pare.

— Nu cumva, aşa cum tocmai spuneam, dorinţa este, de fapt, pricina prieteniei, iar cel ce doreşte este prieten cu cel pe care-l doreşte, atunci când îl doreşte? Aşa că tot ce discutam mai înainte despre prietenie era o sporovăială însăilată ca un lung poem77.

— Tot ce se poate, spuse.

— Numai că, am spus eu, doritorul doreşte lucrul de care-i lipsit. Nu-i aşa?

— Aşa este.

— Deci cel aflat în lipsă este prieten cu lucrul care-i lipseşte?

— Aşa cred.

— Şi duce lipsa lucrului care-i este luat.

— De bună seamă.

— Se pare, atunci, că dragostea, prietenia şi dorinţa au în vedere un lucru care ne este apropiat78, după cum se vede, o, Lysis şi Menexenos". – Au fost de acord. „Deci, voi care sunteţi prieteni între voi prin natură sunteţi apropiaţi unul de celălalt.

— Cu siguranţă, au răspuns.

— Deci, copii, dacă cineva doreşte pe un altul sau îl iubeşte, nu-l poate dori, nici iubi, nici nu-i poate fi prieten fără să-i fie, într-un fel sau altul, apropiat: fie prin sufletul său, fie prin vreo înclinaţie sufletească, prin obiceiurile sau prin chipul său.

— De bună seamă, spuse Menexenos, în timp ce Lysis tăcea.

— Bine, am spus. Iar ceea ce ne este apropiat prin natură se pare că trebuie să ne fie şi prieten.

— Aşa se pare.

— Trebuie deci ca iubitorul cel sincer şi neprefăcut să fie îndrăgit de către iubit".

Lysis şi Menexenos abia dac-au încuviinţat, în timp ce Hippothales, de plăcere, schimba feţe-feţe.

Dar eu, vrând să mai cercetez această idee, am spus: „Dacă apropiatul diferă de asemănător, cred că am putea, o, Lysis şi Menexenos, să definim şi prietenia. Dar, dacă se întâmplă ca apropiatul să fie identic cu asemănătorul, nu ne va fi uşor să respingem opinia dinainte, că asemănătorul nu-i este de folos asemănătorului său din pricina asemănării. Căci este absurd să consideri că nefolositorul îţi este prieten. Vreţi deci, dat fiind că suntem ca şi îmbătaţi de discuţie, să admitem şi să afirmăm că apropiatul este altceva decât asemănătorul? 79 – De bună seamă.

— Vom putea susţine, atunci, că binele ne este îndeobşte apropiat, în timp ce răul ne este străin? Ori că răul este apropiat răului, binele celui bun, şi că cel nici-bunnici-rău este apropiat de cel nici-bunnici-rău?” 80 – Ei încuviinţară că fiecăruia îi este apropiat cel de acelaşi fel cu el. „Ne-am întors deci, copii, iarăşi la părerea pe care mai întâi o respingeam, din moment ce nedreptul poate fi prieten cu cel nedrept şi răul cu cel rău, tot aşa cum binele este prieten cu cel bun.

— Aşa se pare.

— Dar cum aşa? Dacă spunem că binele şi apropiatul sunt identice, asta înseamnă altceva decât că binele este prieten numai cu cel bun?

— De bună seamă.

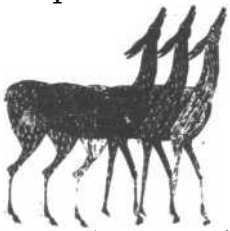
— Şi noi care credeam că trebuie să combatem tocmai această idee?! Sau nu vă amintiţi?

— Ne amintim81.

— Mai putem aduce ceva în discuţie? Ori e limpede că nimic? Trebuie, prin urmare, întocmai ca maeştrii tribunalelor, să reluăm toate cele afirmate. Iar dacă nici cei iubiţi, nici cei iubitori, nici asemănătorii, nici neasemănătorii, nici cei buni, nici cei apropiaţi, nici toate celelalte cazuri câte le-am cercetat – pe care, de fapt, nu mi lfe mai amintesc, atât au fost de multe – dacă niciunul deci dintre ei nu poate fi prieten, eu nu mai ştiu ce să zic”.

În timp ce spuneam acestea, aveam de gând să

provoc la discuţie pe careva dintre cei mai vârstnici. Dar atunci, ca nişte demoni, se iviră pedagogii, cel al lui Menexenos şi cel al lui Lysis, împreună cu fraţii acestora, şi le porunciră să meargă acasă82. Căci se făcuse târziu. La început, noi şi cei din jur am încercat să-i îndepărtăm. Cum însă nu le păsa de noi şi continuau să-i cheme, bolborosind furioşi, şi cum ne-am dat seama că băuseră în cinstea lui Hermes, astfel că nu se putea trata cu ei, ne-am lăsat păgubaşi şi am pus capăt adunării. La plecare le-am mai spus totuşi: „O, Lysis şi Menexenos, ne-am făcut acum de râs, atât eu, om bătrân, cât şi voi. Cei de faţă, plecând, o să spună că deşi ne socotim prieteni unii cu ceilalţi, căci eu mă pun în rând cu voi, n-am fost în stare în niciun chip să descoperim ce este prietenia”.



CHARMIDES

Traducere, introducere şi note de SIMINA NOICA

PRINTRE DIALOGURILE DE TINEREŢE ALE LUI PLATON, CHAR mides *prezintă două trăsături deosebite. În primul rând, trebuie subliniat că dialogul acesta este singurul, în afară de* Statul, *care pune în joc, cu un rol care nu e episodic, rude apropiate ale lui Platon. Aceasta ne va îngădui prezentarea figurii istorice a lui Platon şi – în legătură cu poziţia lui politică faţă de Atena – datarea dialogului, precum şi fixarea cadrului exterior în care se desfăşoară acţiunea. În ce priveşte a doua trăsătură, vom releva că dialogul valorifică un termen-cheie al culturii greceşti,* sophrosyne, *ceea ce creează obligaţia unor dezvoltări deosebite faţă de introducerile la alte dialoguri, fiind vorba de un concept privilegiat al vieţii spirituale greceşti. Vom începe* aşadar *prin a pune în lumină situaţiile exterioare ale dialogului, spre a reda apoi*

semnificaţiile lui de adâncime, pe plan lingvistic, istoric şi, în ultimă instanţă, filosofic.

I. PERSONAJELE ŞI ÎMPREJURĂRILE DIALOGULUI

a) PERSONAJE – FAMILIA LUI PLATON

Persoanele asupra cărora s-*a oprit gândul lui Platon n-au fost alese la întâmplare. Ele îşi vor aduce contribuţia în vederea unei mai bune reliefări a jocului de idei din întreg dialogul, determinând totodată o mai adâncă angajare a conceptului de* sophrosyne *în sfera eticului şi a politicului.*

Celor doi interlocutori ai lui Socrate, anume Critias şi Charmides, ţinând seama atât de rolul pe care-l deţin în desfăşurarea dialogului, cât şi de acela pe care avea să-l înregistreze istoria, le vom rezerva un spaţiu de discuţie mai larg. Vom începe însă cu prezentarea unui personaj – pe cât de ciudat, pe atât de lipsit de importanţă – a cărui apariţie meteorică se va consuma încă din primele două pagini ale dialogului. E Chairephon, impulsivul şi puţin zănatecul Chairephon, admirator fervent al lui Socrate şi unul dintre discipolii cei mai timpurii ai maestrului. Întrucât participase la politica democrată a cetăţii, cândva, sub conducerea oligarhilor, avea să fie alungat din Atena.[66] *Dar până atunci, în scurta secvenţă în care se lasă surprins, Chairephon nu pare câtuşi de puţin un adversar al oligarhilor, ci mai degrabă un simplu mijlocitor între maestrul său şi Critias, un ins devotat şi însufleţit, adevărată pereche a fanaticului (pavucâq) Apollodor din* Banchetul.

Să trecem acum la personajele principale.

La douăzeci de ani după spectaculoasele evenimente din 404 – guvernarea tiranică ce a urmat înfrângerii Atenei –, Platon pare să recurgă provocator în dialogul „despre înţelepciunew *la două dintre cele mai odioase personaje din fruntea grupării „celor treizeci. După cum se ştie, atât Critias, cât şi Charmides făcuseră parte din „cei*

66 Socrate va face apel la împrejurările acestea în cadrul procesului său, invocându-**1** drept martor pe Chairephon, care, de altfel, în anul 399 nu mai era în viaţă.

treizeci \ O astfel de alegere va fi părut cel puţin ciudată opiniei publice contemporane autorului, dacă ne gândim cât de adânc a operat acea condamnare a guvernului chiar şi în conştiinţa modernă. Numai că un asemenea dezacord dinăuntrul atitudinii lui Platon e doar aparent. Dacă în dialogul acesta Platon îl înfăţişează sub o lumină bună pe Critias, „violentul tiran[67]*, condamnat mai târziu pe plan moral de Socrate însuşi, trebuie să ţinem seama că o asemenea inadvertenţa era totuşi posibila de vreme ce momentul fictiv al convorbirii avea să fie aşezat în anul* 432*, deci cu aproape treizeci de ani înaintea instaurării temutului regim. Pe-atunci, un Socrate tânăr, cam de aceeaşi vârstă cu Critias, putea schiţa înaintea acestuia o atitudine de aprobare şi chiar un anume respect. De pildă, Socrate e cel care-l salută primul*[68]*, şi ceva mai târziu îi adresează chiar câteva cuvinte măgulitoare*[69]*.*

Dar, pentru a da o şi mai plauzibilă motivare ciudatei alegeri de personaje întreprinse de filosof, ar putea fi pus în joc şi un alt aspect al problemei. Anume faptul că Platon caută să obţină pe întreg parcursul dialogului o adevărată reabilitare a membrilor familiei sale. Cum bine se ştie, Critias, omul politic şi literatul, era deopotrivă vâr al Pericţionei, mama lui Platon. Iar filosoful, în cadrul programului său general de restabilire a valorilor etice, putea încerca acum, cu deplină justificare, să reînchege vechiul prestigiu al bunei sale rude, atât de compromis înaintea actualului regim democrat. Şi avea să postuleze o asemenea reevaluare îndeosebi în numele acelor norme etice pe care Critias, la vremea convorbirii cu Socrate, le promova încă din plin. Într-adevăr, printre fragmentele mai timpurii rămase de pe urma lui, s-*au păstrat şi câteva din*tr-*o elegie a Spartei, în care lacedemonienilor li se aduceau elogii ca unor oameni care trăiesc sub semnul*

---

67 Despre care Xenofon spunea că ar fi fost cel mai înşelător, violent şi înspăimântător dintre toţi oligarhii *(Memorab.* 1,2,12).

68 *Charmides* 133 c.

69 *Charmides* 134 d.

sophrosynei.

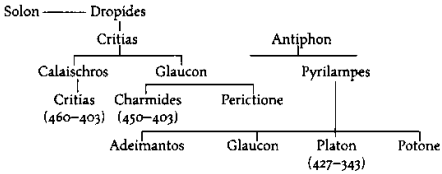
Aceleaşi eforturi în vederea evitării echivocului şi a restabilirii părerilor deformante care stăruiau asupra familiei sale sunt îndreptate de Platon şi asupra lui Charmides. Imaginea idealizată a tânărului Charmides, fratele mamei sale, prezintă o înmănunchere de caracteristici care ar putea fi proprii şi tânărului Platon. Acesta din urmă era atât de sfios (ai-Stjpeov) şi de cumpănit (koo (un<J, încât – afirma Diogenes Laertios – nu ar fi fost văzut niciodată râzând prea mult. Ca şi Charmides, tânărul Platon era înzestrat într-*ale poeziei, ca şi el îl urmase pe Socrate. De vreme ce Charmides (în opoziţie cu tulburarea şi agitaţia specifice celorlalte personaje) se ţine liniştit şi roşeşte doar la întrebările celor mai vârstnici, Platon îl arată încă de la începutul dialogului ca fiind în stăpânirea* sophrosynei.

Dar toate aceste date cu care Platon va potenţa tiparele preexistente ale personajelor Critias şi Charmides, cât şi fina pătrundere psihologică cu care-i va însoţi pas cu pas de-a lungul dialogului converg în fapt către o unică ţintă: elogiul propriei sale familii. Şi era ilustră ascendenţa filosofului! Prin Critias, fiul lui Calaischros, Platon se înrudea cu Dropides, iar despre acesta se spunea că ar fi fost chiar fratele lui Solon. Apoi, acel Pyrilampes, mai ales elogiat în dialog, nu era altul decât cel de-al doilea bărbat al Pericţionei, deci tatăl vitreg al filosofului.1 Asemenea laude aduse strămoşilor alcătuiesc un topos tradiţional al domeniului literar grec, iar Pythica a VIII-a *a lui Pindar ar constitui în sensul acesta o elocventă dovadă. Dacă în* Lysis *putea interveni o reducere a dimensiunilor encomiasticului până la simplul clişeu literar2, în schimb în dialogul acesta elogiile aduse strămoşilor sunt concepute pe un ton solemn, aproape ritualic.3*

Oricum, asemenea neobişnuite expansiuni de ataşament familial îşi pot găsi întru totul justificarea dacă le raportăm la preocupările majore ale filosofului din acele împrejurări anume. Ar fi vorba de perioada situată îndată

după prima călătorie siciliană. La vremea aceea, cele două tagme – a democraţilor şi a oligarhilor – polarizate la cele două extreme ale politicii ateniene păstrau încă vechile manifestări ale dezacordului

1. Spre o mai bună orientare a cititorului reproducem în continuare schema arborelui genealogic al familiei lui Platon, aşa cum apare la B. Wille, op. cit., p. 53, luată după J. Kirchner, *Prosopographia Attica*, Berlin, Stemma zu Nr. 11835:



„Ditirambicul Hippothales” e luat chiar în râs.

Dacă am ţine seama doar de risipirea lor în contextul acela de o incantaţie aproape litanică folosită de Socrate în anticipata contraparte „literară” a speculaţiilor de mai târziu (*Ch*. 156 d-157 c).

anilor ’404 – 403. Pluton, despre care se ştie că fusese atras de momentul politic instaurat de cei treizeci, e pus în situaţia de a răspunde, într-*un fel, atitudinii de iremediabilă duşmănie a conducătorilor contemporani lui. Şi o face aşa cum am văzut: dând o imagine idealizată a celor doi reprezentanţi ai fostului regim oligarhic şi obţinând totodată reabilitarea propriei sale familii şi a trecutului ei politic.*

În privinţa lui Socrate, personaj nelipsit din cuprinsul dialogurilor platonice, nu vom atrage atenţia decât asupra unui singur aspect – paradoxal de altfel – al structurii sale umane. Atât în Apărarea lui Socrate, *cât şi în* Banchetul *e scoasă în evidenţă o înaltă dimensiune morală a filosofului, şi anume e pusă în joc bravura omului Socrate cu prilejul bătăliei de la Potideea. Dacă aceste două dialoguri adâncesc trăsăturile unui anumit tip uman avântat şi însufleţit în curajul său, în* Charmides, *în schimb, din aceeaşi împrejurare istorică – prin*tr-*un curios transfer de virtuţi – Platon extrage imaginea unui Socrate măsurat şi*

chibzuit.

Dar pot alcătui asemenea funcţii opuse un echilibru în planul eticului? *Rămâne* s-*o spună exegeza platonică. În dialogul acesta noi am urmărit doar o reabilitare a conceptului de* sophrosyne *şi, prin urmare, Socrate ne pare inevitabil reţinut şi* sophron. *Atât de reţinut şi de* sophron, *încât trece sub tăcere orice ispravă a sa din timpul asediului de la Potideea*.

Odată cu portretizarea acestor personaje şi justificarea punerii lor în joc, problemele de datare, precum şi cele de fixare a timpului şi locului unde se desfăşoară dialogul capătă un plus de interes.

b) probleme de datare, timp şi loc

*Prin strânsa lor raportare la marea temă abordată pe plan dialectic, elementele de datare, loc şi timp puse în joc de Platon ne-au părut a ilustra, poate mai bine decât în oricare alt dialog, intenţiile majore ale autorului. Departe de a rămâne aspecte secundare – ca în cele mai multe cazuri –, asemenea factori converg de astă dată către o neaşteptată contribuţie informativă şi chiar interpretativă. Iată de ce am considerat că merită să le acordăm acestor elemente de datare, timp şi loc un spaţiu anume, şi nu le-am expediat – aşa cum se procedează uneori – prin*tr-*o simplă notiţă de subsol*.

Dialogul e presupus a fi fost scris la aproximativ douăzeci de ani după încheierea Războiului Peloponeziac. O asemenea distanţă în timp putea fi în măsura să deschidă autorului nu numai un unghi de perspectivă optim asupra întregii perioade a unor radicale degradări de valori, ci să-i confere totodată şi detaşarea necesară unor evaluări critice lucide. Ţinând seama de atmosfera senină şi oarecum degajată a dialogului, redactarea lui a fost adesea stabilită înainte de moartea lui Socrate[70]. *Rezultatele unei exegeze mai noi converg însă către o datare simţitor mai coborâtă. Astfel, cercetători de mărimea unor Wilamomtz-Moellendorff,* Max *Pohlenz şi*

70 *Cf* H. Mutschmann, *„Zu* Platons Charmides“, în: *Hermes* 46,**19U,** pp. 473-478·

mai recent Albin Lesky au fixat o nouă perioadă a compunerii lucrării, care s-*ar desfăşura între* data morţii lui Socrate *şi* prima călătorie sicilianăa *lui Platon*[71]. În *sfârşit, pe baza unei paralele între prima parte a dialogului şi rechizitoriul scris de Lysias împotriva lui Euandros, Bernd Witte, ultimul exeget al lui* Charmides[72], *propune drept dată a publicării dialogului intervalul de timp între anul* 388, întoarcerea după prima călătorie sicilianăă, *şi* anul 382.

În general, dialogurile Lysis, Lahes *şi* Charmides *sunt înregistrate în cronologia relativă a operelor lui Platon printre cele mai timpurii*[73]. *Dacă ele* s-*au ivit după prima călătorie sicilianăă, atunci compunerea lor* (*şi prin aceasta începuturile scrierilor filosofice platonice*) *trebuie văzută în strânsă legătură cu întemeierea Academiei. Iar în vremea aceea Platon împlinise aproape patruzeci de ani. Raportată la redactarea propriu-zisă, acţiunea fictivă a dialogului se petrece însă la o mare distanţă în timp*: *mai bine de cincizeci de ani*! *Prin amintirea luptei grele care avusese loc puţin înaintea întoarcerii lui Socrate din tabăra de la Potideea, Platon fixează – încă din primele rânduri ale dialogului – momentul precis al acţiunii*: *anume anul* 432. *Un apel făcut la pasajul acela în care Tucidide relatează urmările imediate ale bătăliei de la Potideea ar îngădui poate chiar o sugerare a motivelor care l-au determinat pe Platon să dea convorbirii această anumită delimitare istorică*.[74] *Ne referim la momentul despărţitor în care istoricul face să urmeze evenimentului amintit acea cunoscută discuţie între spartani şi corintieni, în cursul*

---

71 Vezi Wilamowitz-Moellendorff, *Platon,* Berlin, ed. 1959, p. 179; Max Pohlenz, *Aus Platos Werdezeit,* Berlin, 1913, p. 57; A. Lesky, *Greek Literature,* London, 1966, p. 516.

72 B. Witte, *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen,* Walter de Gruyter, Berlin, 1970, p. 43.

73 *Cf.* A. Lesky, *op. cit.,* p. 316; H. v. Amim, *Sprachliche Forschungen zur Chronologie der Platonischen Dialoge,* Wien, 1912, pp. 230--234. Aceste dialoguri sunt analizate şi de V. Goldschmidt, în *Les Dialogues de Platon. Structure et Méthode dialectique,* P.U.F., Paris, 1963, p. 33.

74 Vezi B. Witte, *op. cit.,* p. 42.

căreia intervenţia reţinută a primilor e judecată de corintieni drept inactivitate dăunătoare.[75] *Poate, prin trasarea unor asemenea preliminarii temporale identice cu cele puse în joc de istoric cu ocazia pasajului amintit*[76]*, Platon a intenţionat să marcheze – şi încă de la bun început – acea propensiune către politic pe care avea* s-*o imprime* sophrosynei *în evoluţia dialogului său.*

Ne propunem în continuare să dăm unele date privind locul de desfăşurare a convorbirii, de bună seamă nu din întâmplare ales chiar în preajma locuinţei lui Charmides.

În dialogurile acestea timpurii, palestra devine locul propriu-zis al discuţiilor purtate de Socrate. Lysis *aşa se deschide*[77]*: în nou construită palestră de la zidul cetăţii.*[78] *La fel şi* Euthydemos[79]*; iar* Lahes *se desfăşoară pe locul*[80] *unde făceau exerciţii îndeobşte hopliţii. Palestra din* Charmides *pare să fi fost de curând amenajată în momentul fictiv al dialogului, afirmă B. Witte*[81]*,* sprijinindu-*se pe competentele observaţii ale lui W. Judeich*[82]*, care data clădirea din epoca lui Pericle. Numele ei era datorat, poate, lui Taureas, tatăl lui Andocides. Dar în această privinţă nu se poate afirma nimic sigur. Alegerea unui asemenea loc, remarca Paul Friedländer, ar fi constituit o primă referire la paralelismul dintre existenţa trupească şi cea spirituală, îndărătul căreia sta însăşi unitatea acestor două modalităţi, aşa cum avea să fie ea adâncită în cursul dialogului.*[83] *Palestra se găsea „în faţa templului regal”,*

---

75 *Tucid.* I, 67-71.

76 E greu de crezut ca Platon să nu fi cunoscut lucrarea lui Tucidide.

77 Vezi Wilamowitz-MoellendorfF, *op. cit.,* p. 190, ori P. Friedländer, *Die platonischen Schriften,* Berlin, 1930, p. 68.

78 *Lysis* 203 a-204 a.

79 *Euthydemos* 271 a.

80 *Lahes* 178 a.

81 *Op. cit.,* p. 41.

82 W. Judeich, *Topographie von Athen,* München, 1931, p. 140.

83 „Nimic nu duce mai sigur de la aparenţe la esenţe, în lumea platonică, decât spectacolul frumuseţii [...]; ea însăşi (frumuseţea trupească [n.n. - S. N.]) nu este decât o

afirma Socrate la începutul dialogului. Un asemenea lăcaş, amintit într-*o inscripţie atică din 418* î.Hr., *se găsea aproape de zidul cetăţii*[84], *în vecinătatea Olimpieionului. Iar aproape de Olimpieion se afla şi locuinţa lui Charmides*.[85] *Iată, de bună seamă, unul dintre motivele care l-au determinat pe Platon să aleagă drept loc al dialogului său această anumită palestră, tocmai nou construită în momentul fictiv al convorbirii*.[86]

Suntem acum în măsură, odată precizate aspectele exterioare ale dialogului – interlocutori, familia lui Platon, împrejurările de timp şi loc – să-l adâncim în el însuşi începând cu conceptul pe care-l pune în joc: sophrosyne.

II. *SEMNIFICAŢIILE DE ADÂNCIME ALE DIALOGULUI*

ÎNŢELESURI LINGVISTICE, ISTORICE ŞI FILOSOFICE

Într-*o pătrunzătoare analiză a crizei lumii greceşti de la sfârşitul veacului al cincilea, Tucidide punea în discuţie ciudata evoluţie semantică a câtorva concepte*[87]; *a unor asemenea concepte care reprezentaseră până atunci criterii de bază în sistemul tradiţional de valori. Termeni care slujiseră vreme îndelungată pentru a desemna cele mai alese virtuţi sfârşeau prin a se degrada, prefăcâ*ndu-*şi în întregime înţelesul. Un anume fel de a cugeta mai adânc începea să fie luat drept măsură a laşităţii. O anume chibzuinţă ori sfială înaintea unor acte de curaj erau socotite drept lipsă de experienţă sau chiar teamă*.[88] *Astfel,* într-*o epocă a cercetării ştiinţifice şi a logicii sofiştilor*;

---

treaptă către frumuseţile de ordin superior", *cf. Lysis,* Ed. pt. Liter. Univ., Bucureşti, 1969, p. 140.

84 *„Das genannte Heiligtum befindet sich im Süden der Akropolis* [...] *zwischen dem diomeischen und dem itonischen* Tor", afirmă B. Witte, *op. cit.,* p. 40.

85 Andocides **1**,16.

86 întregeşte subtilul comentariu al aceluiaşi B. Wille, *op. cit.,* p. 41.

87 Tucidide III, *82,*2-5.

88 Un interesant comentariu al pasajului din Tucidide e de găsit în *Paideia* lui W. Jaeger, voi. I, Ed. Oxford, 1965, p. 335, iar în studiul „A Period of Opposition to Sophrosyne", *Trans. and Proc. ofthe American Phil. Ass*78, 1947, pp. 1-17, H. North dă o amplă analiză a conceptului de *sophrosyne* la sfârşitul secolului al V-lea.

istoria izbutea să surprindă din plin discreditarea unor concepte vechi şi „respectabile", îndărătul cărora se ascundea în fapt o adevărată răsturnare de valori.

Şi Tucidide era neîntrecut în arta de a pune un diagnostic, iar observaţia sa era precisă şi necruţătoare. Numai că inteligenţa rece şi imparţială a omului de ştiinţă nu emitea aproape niciodată judecăţi de apreciere. Bogata structură a personalităţii sale părea lipsită de vibraţia eticului. Iată de ce scrisul său se mărginea la simplitatea unor constatări.

Dar în ceasul acela în care normele de viaţă ale polisului îşi *pierduseră de mult înţelesul, simpla dezvăluire a unor stări de fapt nu putea fi îndeajuns.* S-*ar fi cerut* fără-*ndoială şi un alt tip de istoric. Poate un cercetător al trecutului care să regândească vechile concepte, să le repună în tradiţionalele lor drepturi şi totodată să le trimită mai departe. Dar o asemenea reabilitare de valori avea să fie urmărită abia mai târziu. Iar un atare gânditor avea să fie însuşi Platon.*

Încercarea unor valorificări platoniciene, nu pe linie speculativă, ci pe aceea a unor incursiuni în istoria reală a spiritualităţii greceşti, pare deosebit de ispititoare şi îndeosebi pentru dialogul acesta, atât de prins înăuntrul tradiţiilor polisului aristocratic grec. Diversele etape ale căutării socratice din Charmides *ar putea fi interpretate astfel ca adevărate momente istorice, legate de evoluţia unor concepte tradiţionale, şi nu doar ca simple trepte dialectice ale speculaţiei propriu-zise. De vreme ce ştiinţa binelui şi a răului*[89] *e înţeleasă de Platon atât ca o punere în ordine a tuturor celorlalte ştiinţe, cât şi ca o dominare a lor pe linie axiologică, se relevă totodată şi caracterul ei funcţional cu statornice trimiteri către modalităţile social-istorice.*

Interesul pentru reabilitarea valorilor susceptibile de a reda o structura unitară haosului unei lumi abia ieşite din război era, de bună seamă, la ordinea zilei în vremea

89 Ca ultimă definiţie dată temei dialogului.

aceea. Şi-atunci, de ce nu şi-ar fi adâncit Platon cercetarea în jurul conceptului de sophrosÿne *şi sub asemenea îndemnuri? Să nu fi închis oare complexa personalitate a filosofului înăuntrul ei şi un istoric virtual? Un cuget deschis către probleme de natură etică? Ar fi greu de crezut. Căci, în gândul de a obţine o nouă deschidere a cugetelor către înţelesuri pierdute de mult, el ar fi putut scrie oricând un dialog. Acesta, de pildă.*

În cadrul formelor evolutive, mereu deschise ale gândirii greceşti, adevăratul sens al conceptului de sophrosÿne *e greu de precizat. El nu redă întocmai echivalentul unei „virtuţi morale", iar uneori – lipsit de orice control conceptual – sugerează mai degrabă un soi de echilibru psihic.*[90] *Alcătuit din radicalul* phren *(diafragmă, simţ, minte, cuget) la gradul zero şi adjectivul* saos, sos *(sănătos, teafăr), termenul pare să oscileze chiar şi la Platon de la o anume normă de sănătate psihi*că cu *totul modestă şi până la idealul filosofic cel mai înalt. A-i da o echivalare literală, aşa cum* s-*a încercat în germană prin „*Heilsinnigkeit*", de pildă, ar însemna nu doar o nestăpânire a întregii sfere conceptuale, ci totodată o incorectitudine faţă de polisemantismul său. Căci implicaţiile termenului acestuia, pornind de la planul mărginit al senzaţiilor, ajung să se reproiecteze la scara infinit mai amplă a unei structuri intelectuale, etice şi estetice. Imposibilitatea redării conceptului de* sophrosÿne *prin*tr-*un singur cuvânt ar face deci ca echivalarea lui cu termenul „înţelepciune" să fie la fel de nepotrivită ca cea prin „stăpânire de sine", „cumpătare", „socotinţă", „chibzuinţă", ori „cuminţenie* V

Pentru a putea surprinde mai bine amplificarea şi

90 Cercetarea mai nouă, cât şi recentele încercări de a găsi o fundamentare istorică medicinei psihosomatice înclină îndeosebi către factorul psihic. Vezi A. Lesky, *History ofGreek literature,* London, 1966, p. 515; Yvon Brès, *La Psychologie de Platon,* P.U.F., Paris, 1968, pp. 291-292; P. Lain-Entralgo, „Die platonische Rationalisierung der Besprechung und die Erfindung der Psychothérapie durch das Wort", în: *Hernies,* 86,1958, pp. 304 şi urm.; Rembert Claude, *Étude analytique des allusions médicales de l'œuvre de Platon,* These..., Paris, 1962, p. 50. Argumentarea lor pune în joc mai ales „pretextul acela medical" de la începutul dialogului în care Zalmoxis prezintă o terapeutică a paralelismului trup-suflet.

totodată *diversificarea de conţinuturi a* sophrosÿnei *platonice, vom încerca o scurtă trecere în revistă a evoluţiei conceptului acestuia de-a lungul perioadelor istorice, începând cu primele lui atestări în textele literare şi până la momentul Platon.*

Epopeea înregistrase relativ puţine situaţii caracteristice ale conceptului. La Homer, sophrosÿne *părea să acopere în întregime domeniul unei valori generale, cu caracter de precept: bunul-simţ. Totuşi, din această configuraţie omogenă ar putea fi desprins un aspect mai precis nuanţat: un fel de sănătate a gândirii care, la omul tânăr, se exprimă prin*tr-*o anumită reţinere faţă de cel mai în vârstă.2* Sophrosÿne *apare, aşadar, ca o simplă reacţie personală de precauţie a insului faţă de un altul mai sus aşezat, integrâ*ndu-*se astfel în sfera manifestărilor psihice. Prin aceasta ea rămâne însă subordonată sfielii* faidosi, *care pune în ordine şi atitudinea socială a eroilor homerici în totalitatea ei.3*

Î. *„Tempérance est trop restreint, sagesse trop vagueu,* spunea A.-J. Festugière, în *Contemplation et vie contemplative selon Platon,* p. 389. P. Friedländer oscilează între *„Gesundheit der Seele”*, *„Besonnenheit”*, *„Sittsamkeit”*, *„Bescheidenheit”*, *„Mass”*, *„Zucht”*. După Wilamowitz-Moellendorfi se poate spune în multe cazuri *„Masshaltung”*, *„Selbstzucht”*, *„Bescheidenheit”*, *„aber erschöpfend ist nichts”*. În cadrul exegezei mai recente, Pedro Lain-Entralgo (citat şi de A. Lesky) afirmă că e cu neputinţă de redat într-un singur cuvânt *„den ganzen Komplex von inteïlectueïlen, ethischen und ästhetischen Nuancen* […] *die în dem Begriff der Sophrosÿne enthalten sind”* Liddell-Scott dă următoarele accepţii: 1) *soundness ofmind, prudence, discrétion. 2) modération in senzual desires, selfcontrol, tempérance.* 3) *în a political sense, a moderate form ofgovernment.* Iar în *Lexicul lui Platon* al lui Ed. des Places apare alături de *„tempérance”* şi *sagesse pratique”* (*Lexigue de Platon,* Paris, 1964, p. 494).

1. De pildă, în II. XXI, 462, Apollo se retrage din luptă

în faţa unchiului său Poseidon. Vezi şi *Od*. IV, 13, 8, XXIII, 30.

2. W. Jaeger, *Paideia*, p. 7.

Dar; înainte de a fi reluată de către cei şapte înţelepţi într-*un context politic, noţiunea pare să fi fost valorificată în anumite cercuri religioase.*[91] *înăuntrul lor ea primeşte sensul de întoarcere, după o perioadă de tulburare şi nelinişte, la o stare de echilibru, de control. Mijloacele puse în joc în vederea obţinerii calmului sunt de ordinul diferitelor rituri purificatoare însoţite de muzică şi dansuri. Asemenea mijloace, arată J.-P. Vernant, puteau fi uneori mai directe şi utilizate cu efect de şoc. De pildă, Pausanias povesteşte*[92] *că ar fi văzut în sanctuarul lui Heracles la Teba o piatră pe care Atena o azvârlise în capul eroului furios atunci când acesta, rătăcit de* mania, *îşi masacrase copiii. Iar piatra aceea care avea să aducă liniştea şi somnul eroului se numea* sophronister.

Vindecarea lui Oreste s-*a petrecut în împrejurări asemănătoare. Tot Pausanias arată cum Oreste, în plin delir, după uciderea mamei sale, regăseşte* sophrosÿne *abia după săvârşirea unui sacrificiu purificator. Defini*ndu-*se prin opoziţie faţă de o* aphrosÿne (*nebunie*), *simţită totodată drept o întinare, conceptul de* sophrosÿne *avea să ia în climatul religios al sectelor o coloratură ascetică. Virtute de inhibiţie, de abstinenţă, ea va duce la îndepărtarea răului şi la evitarea întinării, nu numai prin înfrângerea impulsurilor erosului şi a resorturilor afective în general, ci şi prin*tr-*o totală dominare de sine. Această stăpânire de sine care dă conţinutul* sophrosÿnei, *precizează în continuare J.-P. Vernant, pare să implice dacă nu un dualism, cel puţin o anumită tensiune înfiinţa umană între două elemente opuse: ceea ce ţine de ordinul* thymos-ului, *afectivitatea, emoţiile, pasiunile (teme favorite ale poeziei lirice) şi ceea ce ţine de ordinul unei*

91 Pentru prezentarea evoluţiei conceptului până la momentul tragediei am folosit aproape exclusiv interesantele analize întreprinse de J.-P. Vernant în *Les origines de la pensée grecgue*, P.U.F., Paris, 1969, pp. 80-85.

92 Paus. IX, 11,21.

prudenţe reflectate, de un calcul raţional (proprii poeţilor gnomici).

Dar, odată cu perioada de criză a polisului inaugurată către sfârşitul secolului al VII-lea şi ajunsă la culme în plin secol VI, sophrosÿne *dobândeşte – în afara sectelor religioase – o semnificaţie morală şi politică precisă. Încep să-şi facă apariţia două curente de gândire şi orientare diferite: unul îndreptat spre individ şi salvarea lui, altul către cetate. Prin urmare, pe de o parte, vor fi de găsit grupările religioase din marginea comunităţii, întoarse asupra lor însele în căutarea purităţii, pe de alta, cercurile direct angajate în viaţa publică. Iar acestea din urmă vor repune în joc concepte cu caracter tradiţional, ca cel al* sophrosynei, *spre a le conferi un nou conţinut politico-social*[93].

Începând chiar în cadrul unei instituţii ca agoge *lacedemoniană, consideră J.-P. Vernant, conceptul de* sophrosyne *e sporit de puternice trăsături sociale. El devine o comportare reglementară, obligatorie, marcată prin „reţinerea pe care tânărul trebuie* s-*o păstreze în toate împrejurările: în ţinuta sa, în privire, în cuvintele îndreptate către cei mai vârstnici. Demnitatea comportării ajunge să aibă o semnificaţie instituţională. Viitorul cetăţean trebuie să fie educat în aşa fel încât să-şi domine emoţiile, instinctele, pasiunile. Noul stil al relaţiilor umane stă sub ascultarea aceloraşi norme de control, echilibru, moderaţie, pe care le traduc sentinţe ca „*medenagânM, *sau „cunoaşte-te pe tine însuţi” Tradiţia mai mult sau mai puţin legendară a celor şapte înţelepţi ne face să înţelegem mai bine perioada de criză socială a polisului grec din vremea lui Solon. Efortul lor de reflexiune n-a trimis numai la o formulare conceptuală, ci a situat problema morală în contextul ei politic, legând-o de dezvoltarea vieţii publice.*

Pentru a reda mai bine realităţile sociale pe care le acoperă idealul de sophrosyne, *Vernant se referă îndeosebi*

93 *Cfi* J.-P. Vernant, *op. cit.,* pp. 87-88.

la reformele constituţionale ale lui Solon.[94] *Ca un adevărat mediator se ridicase marele om de stat în centrul cetăţii. Hotar de neînlăturat, el aşază, între „cele două haite", o* sophrosyne *înţeleasă ca virtute a echilibrului şi a justei măsuri, capabilă să obţină acordul între cele două extreme ale societăţii. Pentru a se putea restabili ordinea şi* hesychia *(liniştea) cetăţii trebuia să se frângă aroganţa bogaţilor şi să înceteze sclavia demosului. Cu Solon, Dike şi Sophrosyne coborâte din cer pe pământ se instalează în agora. Prin urmare, de atunci înainte ele vor avea „de dat socoteală". Grecii vor continua, de bună seamă, să le invoce, dar nici nu vor înceta să le supună discuţiei.*

Odată cu Theognis, cuvântul pătrunde – în opoziţie cu Hybris – într-un *context predominant politic.*[95] *El va însemna pentru poetul gnomic recunoaşterea autorităţii de stat şi supunerea la sistemul social existent.*[96] *O continuitate cu conceptul homeric se păstrează încă, întrucât şi în acest nou domeniu al sensului, dependenţii sociali, „cetăţenii"* fastoij, *sunt aceia care dovedesc* sophrosÿne prin *reţinerea lor. În epoca de* acmé, *de maximă înflorire a polisului atenian*[97]*, ilustrată de primii, sensul cuvântului se lărgeşte dincolo de înţelesul social, ajungând să redea şi relaţia oameni-zei. Şi de data aceasta structura sa rămâne neschimbată. Prin faptul că omul re*cunoaşte *existenţa divinului, el devine totodată conştient de propriile sale limite. În tragedie, nemaifiind în joc situaţia individuală a omului tânăr, ori anumite probleme de dependenţă socială, ci pur şi simplu adâncirea faptelor*

---

94 *Op. cit.,* pp. 82-84.

95 *Theognis* 39-42: „Cymos, cetatea e grea [...] şi mă tem să n-aducă pe lume. [...] încă se-arată cuminţi (σαόφρονες) cetăţenii, în schimb cei la cârmă [...]" Un înţeles asemănător îi revine cuvântului în interpretarea mitului hesiodic al vârstei de fier, unde *aidos* e înlocuită cu *sophrosÿne (1135-1140).*

96 Vezi H. North, „Sophrosÿne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature[M], în: *Corneli Studies in Classical Philology 35,*1966, pp. 16 şi urm.

97 O redare a locurilor unde apare *sophrosÿne* în perioada clasică a literaturii greceşti poate fi urmărită la J. de Vries, „Σωφροσύνη en Grec Classique", în: *Mnemosyne,* 11,1943, pp. 81-101, şi H. North, *op. cit.* Pentru analiza de ansamblu a conceptului am folosit îndeosebi lucrarea lui B. Witte, *Die Wissenschaft vom Guten und Bôsen*, pp. 11-24.

de conştiinţă, oamenii ajung să experimenteze superioritatea divinului şi necesitatea de a-i recunoaşte acţiunea.

Pentru prima oară sophrosÿne *dobândeşte la Eschil dimensiunea cea nouă, ajungând să se refere, dincolo de aspectul personal şi social, la cel divin. La baza conflictului dramatic din* Perşii, *subliniază B. Witte*[98]*, el va aşeza o adevărată primejduire cu caracter existenţial a omului, provenită din pierderea „gândirii sănătoase”. Astfel, nechibzuinţa atacului lui Xerxes, interpretată în opoziţie cu comportarea obişnuită a unui individ „*sophron*”, va da victoriei ateniene de la Salamina un înţeles religios. Când corul bătrânilor perşi numeşte acţiunea lui Xerxes drept „iraţională” (δυσφρόνως), „Xerxes i-a mânat… vai!/Xerxes i-a frânt… o, jalef/Xerxes ca un nebun, a-mpins navele-n larg”*[99]*, iar Darius confirma aceasta judecată arătând că „tânăr, el pricepe numai tinerescul” (… νέος έών νέα φρονεί)* [100]*, e găsită atunci o primă cauză a nefericirii chiar în vârsta neîmplinită a tânărului rege. Căci „fără ştiinţă a săvârşit el acestea din semeţie tinerească”*[101]*. Iar bătrâna regină Atossa va trage la răspundere influenţa socială care a contribuit la decăderea fiului ei. El a avut relaţii cu „oameni răi care i-au judecat reţinerea drept άνανδρία şi prin aceasta l-au împins la fapte funeste”*[102]*.*

Dar, în vreme ce toate judecăţile acestea erau de natură pur umană, Eschil îl va înfăţişa pe Dareios în stare să dea un sens adânc religios împrejurărilor. Bătrânul rege care s-*a întors din Hades ca un „daimon puternic” (τόν τε δαίμονα Δαρεῖον), aducând de acolo oracolele zeilor, a fost singurul care a recunoscut că nenorocirea fiului său a fost trimisă de zei. („Şi a venit, vai, un mare daimon, iar el n-a mai gândit cum se cuvine.”) Distrugerea templelor, a*

98 *Op. cit.,* pp. 13 şi urm.

99 *Perşii* 553.

100 *Ibidem,* 782.

101 *Ibidem,* 744.

102 *Ibidem,* 755.

altarelor greceşti, sacrilegiile împotriva zeilor, toate s-*au dovedit a fi exprimarea exterioară a unei orbiri spirituale care îi desconsidera pe zei în esenţa lor. („Deşi muritor, credea el că poate învinge toţi zeii.”) Necesitatea recunoaşterii divinului care constituie conţinutul* sophrosynei *din* Perşii *a fost redată de Eschil în* Eumenidele *ca unul dintre principiile ordinii de stat democratice. Aici, Areopagul va prelua funcţia vechilor zeităţi spre a călăuzi oamenii prin* teamă *spre* sophrosyne.

O relaţie asemănătoare între teamă şi chibzuinţă aşază cu 20 de ani mai târziu Sofocle în Aias. *Menelau îi cere „unui ins din popor” să se supună altuia mai sus aşezat*[103]*, căci „numai teama menţine legile unei cetăţi”. Şi nici chiar o armată n-ar vrea să fie condusă spre înţelepciune „dacă nu cunoaşte şanţul de apărare al spaimei şi al sfielii”*[104]*. Deşi Menelau foloseşte aceleaşi cuvinte ca Atena în* Eumenidele*, înţelesul spuselor sale e cu totul altul. Pentru el, care vorbeşte din propriul îndemn şi fără ordin divin, teama a devenit pur şi simplu un fenomen social, un soi de virtute care pune în rânduială comportarea cetăţeanului obişnuit faţă de stat.*[105] *Aşadar, spre deosebire de Eschil, Sofocle desprinde* sophrosyne *din sistemul de relaţii religios şi, întemei*nd-*o pe spaimă – înţeleasă ca fenomen social – îi dă din*tr-*oda*tă *un sens numai în realitatea politică. Are loc, prin urmare, o scindare a* sophrosynei într-*un concept etic şi unul politic, pier*zându-*se unitatea din vremea lui Eschil.*

Dar conţinutul etic al sophrosynei *întâlneşte către sfârşitul secolului al V-lea o foarte întinsă relativizare. Când Euripide, în* Hippolitos-uZ *său pus în scenă în 428* î.Hr.*, îl lasă pe erou să spună despre el că „i-ar întrece pe toţi în* sophrosyne” (995*, 1100*)*, atunci nu mai poate fi vorba de acea sferă atotcuprinzătoare a conceptului care*

---

103 *Aias* 1071.

104 *Ibidem,* 1073.

105 Compară cu discursul funebru ţinut de Pericle (Tucid. II, 37,3), unde teama faţă de zei e înlocuită cu teama faţă de legi.

închidea laolaltă oameni şi zei. Hippolitos slujeşte unei singure zeiţe, sfioasa Artemis. Iar conceptul de sophrosyne *nu poate avea pentru el decât sensul restrâns de „reţinere tinerească\ sau unul încă şi mai special de „abstinenţă sexuală**[106].

Când Fedra, în dragostea ei pentru tânărul Hippolitos, îşi dorea îndeletniciri întocmai celor ale lui[107], *sub dojana zeiţei Cypris o prinde ruşinea la un asemenea gând.*[108] *Astfel de aprecieri opuse relevă faptul că acţiunile oamenilor ajunseseră să nu mai fie socotite clare, ele primind valoare sau nonvaloare în funcţie de ţinuta morală cu care erau duse la bun sfârşit. Această ambiguitate a faptelor umane condiţionează totodată o ambiguitate a limbii. Despre sfială, virtutea de care Hippolitos e mai mândru decât de oricare alta, Fedra spune: „aceeaşi este îndoită, una nu rea, alta o povară caselor". „Dacă ar fi ceva sigur măsura dreaptă, ea n-ar mai* fi îndoită *sub acelaşi nume. **[109] Hippolitos, prin unilaterala sa* sophrosyne, *păcătuieşte împotriva legii unei alte zeiţe. Şi tocmai în aceasta constă ironia tragică a acestei piese. Educaţia Afroditei despre* sophrosyne *se întoarce tocmai împotriva aceluia care are dreptul să creadă despre el că stăpâneşte această virtute mai presus de toţi oamenii.*

Iată deci cum nesiguranţa normei morale ajunge la Euripide moment creator de tensiune în acţiunea dramatică. Iar confuzia şi ambiguitatea la care sunt expuse valorile tradiţionale ajung să se manifeste insistent şi în limbă. Într-adevăr; drama lui Euripide apare ca un puternic simptom al pierderii valorilor tradiţionale; schimbări care vor determina la Atena, către sfârşitul Războiului Peloponeziac, şi noul sens al sophrosynei.

La Tucidide, sophrosyne *primeşte rareori o accepţie exclusiv morală. Ea se manifestă cel mai adesea ca o*

---

106 *Hip.,* V, 78,1003.

107 *Ibidem,* V, 208,215,228.

108 *Ibidem,* V, 232-241,246.

1093. *Ibidem,* V, 385.

normă de conduită bazată pe o atitudine de prudenţă[110], *ca un soi de înţelepciune „gândita – o virtute mai degrabă intelectuală decât morală.*[111] *în cartea I a Istoriei sale, Tucidide îi face pe corintieni să aducă un elogiu destul de rece înaintea modestiei lacedemonienilor*[112]. *Ei insistă mai degrabă asupra consecinţelor grave pe care le-ar aduce Spartei o asemenea atitudine faţă de aliaţi. Această înţelepciune gândită nu reprezintă altceva* decât *o prudenţă calculată şi meschină care putea sluji unui Archidamos, de pildă, spre a justifica încetineala şi ezitările (τό βραδύ και μέλλον)* [113] *compatrioţilor săi. În tot cazul, chiar dacă* sophrosyne *păstrează încă o nuanţă morală, adjectivul (cu aceeaşi rădăcină) έμφρων (I, 84, ι) îl face pe P. Huart*[114] *să încline net către o valoare intelectuală a conceptului.*

Dar la Tucidide sophrosyne *redevine mai ales un concept de natură politică, cu ajutorul căruia sunt definite particularităţile societăţii spartane. Dacă în cerewnk democrate ale Atenei* sophrosyne *începe să-şi piardă înţelesul de normă politică, în schimb în grupările tradiţional-aristocrate sau apropiate Spartei ea îşi păstrează mai departe sensul dobândit. În vremea aceea σωφρονεϊν „*was *almost identical with being a conservative and an enemy of the radical democrats", afirma V. Ehrenburg* într-*un interesant studiu*[115] *asupra politicii Greciei. Fixarea terminologică a cuvântului merge aşa de departe, încât exprimarea „*besonnene Regierung*" putea deveni la Atena echivalent pentru oligarhie.*

Iată cum, în trecerea de la sfârşitul secolului al V-lea

---

110 *Corcireenii* (I 32, 4) evocă prin termenul acesta o înţelepciune care e înainte de toate exces de prudenţă şi totodată indiferenţă faţă de alţii.

111 *„An intellectual rather than a moral virtue",* după Forbes, citat de Gomme, voi. I, pp. 166-167.

112 Tucid. I, 68,1.

113 *Ibidem*, I, 84,1.

114 *Le vocabulaire de Yanalyse psychologigue dans Îoeuvre de Thucidide*, Klinc- sieck, 1968.

115 „Polypragmosyne: A Study in Greek Politics", J.H.S. 67,1947, pp. 46-47.

către secolul al IV-lea î.Hr. *f conceptul* sophrosynei s-*a strâmtat de la o normă religios fundată a existenţă umane către un soi de deviză a politicii zilei. Faţă de proliferarea unui individualism de tip citadin, ca cel al tinerei sofistici, conceptul de* sophrosyne *ajunge să-şi piardă în vorbirea de toate zilele ponderea sa religioasă, trimiţând mai* degrabă *spre exprimarea unor convenţii sociale. Decăderea lui sub ascuţişul criticii necruţătoare a sofiştilor, cât şi un nou sens pe care-l adoptă – mai degrabă restrictiv şi raţional – pot fi relevate în cursul lungii discuţii dintre Socrate şi Callicles din dialogul* Gorgias[116]. *Faptul că sofiştii ajung să surprindă în interiorul vechiului concept o simplă convenţie* înomosi *poate fi urmărit în răspunsul lui Callicles care se încheie astfel*: *„*[…] *nefiind capabile să-şi agonisească cele trebui*toare *pentru împlinirea dorinţelor, mulţimile laudă cumpătarea şi dreptatea: o fac din laşitate*[117] […]; *virtutea şi fericirea nu-s decât mijloace cu ajutorul cărora omul îşi poate mări plăcerea, neînfrânarea şi libertatea. Celelalte sunt înfrumuseţări înşelătoare,* convenţii de-ale oamenilor împotriva naturii, *sunt vorbe goale, praf şi fum”*[118]. *De fapt, în cuvintele lui Callicles sunt relevate din plin teoriile filosofice care duseseră la răsturnarea valorilor sociale şi morale înfăţişată şi de un Tucidide. Istoricul fiind acela – aşa cum* s-*a mai arătat – care a subliniat faptul că destrămarea ordinii sociale a fost cauza principală a confuziei în limbă. Iar o asemenea oscilaţie a tradiţionalelor concepte poate fi regăsită aproape întocmai în* Statul: *„Vorbele mincinoase şi linguşitoare care fin în stăpânire sufletul omului democrat numesc sfiala simplitate şi o resping fără cinste* […];

pe sophrosyne *o numesc* «*lipsa de bărbăţie*», *o insultă şi o aruncă afara* \ *Amărăciunea unor asemenea*

---

116 Vezi *Gorgias* 491 d.

117 în *Phaidros (68* c-69 a) şi în *Statul* 430 e, Platon însuşi pune în valoare aceste argumente ale sofiştilor spre a arăta că *sophrosyne* e plină de contraziceri („cei cumpătaţi […] sunt chibzuiţi din pricina unei anumite necum- pătări […]; se tem să nu fie lipsiţi de alte plăceri şi, tocmai fiindcă doresc plăcerile […]“) (68 e).

118 *Gorgias* 492 b-c.

judecăţi provenea de bună seamă şi în urma constatărilor făcute de însuşi Platon când, abia după condamnarea la moarte a lui Socrate, ajunsese să-şi dea seama de haosul care domnea în cetatea sa.

Iată prin urmare cum filosoful care punea în joc acuitatea şi rigoarea unei judecăţi consonante cu spiritul acelei epoci de adânci frământări ajunge la dezminţirea unui regim care se voia „democratic”; la aceeaşi dezminţire la care trimitea, cu ani în urmă, istoricul întocmai lui Tucidide, el descoperă faptul că, în noua ierarhie a valorilor, sophrosyne *şi-a pierdut locul de frunte; şi astfel Platon devine la fel de conştient de fluctuaţiile valorice care au dus până la urmă la convertirea uneia dintre cele mai importante norme etice, intelectuale şi religioase* într-*o simplă convenţie socială.*

La capătul acestei lungi treceri în revistă a celor mai de seamă înţelesuri pe care le-a vehiculat conceptul de sophrosyne *începând cu epopeile homerice, ne întoarcem la cele câteva cuvinte de la început, prin care intenţionam să descoperim în Platon un tălmăcitor al tradiţionalelor valori. Spre deosebire de Tucidide, care căuta să surprindă în evoluţia sensurilor unor cuvinte un simplu indiciu de primejduire a chiar sistemului de ordine social, Platon pare să ceară gândului un spor. Ceea ce se petrecea cu Socrate al său, care, ori de câte ori îi cerea interlocutorului „un lucru mărunt de tot”*[119][120]*, cerea în fapt ceva hotărâtor pentru mersul înainte al dialogului, pare să se întâmple de data aceasta şi cu Platon.*

Cât despre sporul acela de gând şi cât va fi fost el de hotărâtor în revalorificarea unui concept, urmează s-*o spună însuşi dialogul.*

Am urmărit, aşadar, înainte de a trece la Platon, bogăţia conceptului de sophrosyne*, precum şi oscilaţiile lui, prin trecerea de la un sens educativ, politic la unul*

---

119 *Statul* 560 e. E demnă de remarcat asemănarea cu fragmentul citat din Tucidide, III, 82,2-5.

120 *Charmides* 154 d; *Euthyphron* 12 e.

moral şi religios, apoi revenirea lui la sensul politic (odată cu Tucidide). Un sens filosofic propriu-zis nu comporta conceptul la autorii analizaţi. Cu Platon însă, nu numai că se reiau toate vechile implicaţii ale sophrosynei, *dar se ajunge şi la un sens filosofic (e-adevărat, cu toate riscurile lui speculative).*

Definiţia conceptului de sophrosyne *din dialogul acesta se va desfăşura pe mai multe trepte: aspectul de* linişte, *sensul de* sfială, *principiul de a te restrânge la* ce-i al tău, *în sfârşit, deviza delfică „*cunoaşte-te pe tine însuţi*”. Aspectul de* linişte *preia* într-*o mare măsură sensurile educative, morale şi până la un punct politice amintite mai sus. Accepţia* sophrosynei *ca* sfială, *incluzând atât un sens educativ, cât şi unul social, trimite în plus – cu titlul smereniei – către un înţeles religios, pe care de asemenea îl menţionam mai sus.*

Dar cu niciunul dintre aspectele acestea nu se obţine încă treapta filosofică şi nici cel de-al treilea, principiul de „a te restrânge la ce-i al tău, nu depăşeşte înţelepciunea practică, a bunului-simţ, valabilă atât pe plan educativ-moral, cât şi social. Abia cu deviza cunoaşterii de sine s-*ar părea că Platan adoptă una dintre marile doctrine cu conţinut filosofic ale Antichităţii, deviza delfică fiind un comandament valabil pentru întreaga lume greacă. Dar tocmai aici se fac vădite desprinderea lui de sensul tradiţional şi trimiterea lui la semnificaţii pur filosofice. Într-adevăr, sili*ndu-*l pe Critias să spună care e conţinutul cunoaşterii de sine, Socrate va obţine răspunsul că e vorba de „cunoaşterea a ceea ce ştie şi nu ştie fiecare. Se ajunge astfel la o* cunoaştere a cunoaşterii, *sau la o* ştiinţă a ştiinţelor, *care se dovedeşte lipsită de conţinut, nefiind însoţită de o cunoaştere directă a fiecărui domeniu de realitate.* În *ultimă instanţă, deviza nu poate avea alt sens decât acela de a* deschide *către o* cunoaştere a binelui şi a răului. *Dacă în felul acesta Platon regăseşte tema privilegiată a dialogurilor socratice, din care face parte şi* Charmides, *şi dacă termenul* sophrosyne *dobândeşte astfel*

un sens care îl apropie în sfârşit de cel de înţelepciune – *după ce în celelalte accepţii se dovedise intraductibil prin el –, în schimb, dezbaterea pare să ajungă la un impas, în măsura în care înţelepciunea nu se dovedeşte în stare să ducă* (*aşa cum implica* sophrosyne) *la foloase sau îndreptăţiri imediate*.

III. INTERPRETĂRI VECHI ŞI NOI

Tocmai impasul acesta i-a făcut pe unii comentatori să considere apocrif dialogul Charmides. *Fr. Äst, de pildă, îl considera – împreună cu celelalte dialoguri de tinereţe – neplatonic, întrucât platonismul nu putea însemna decât o teorie a Ideilor*: *Ca urmare,* Charmides *era atribuit de el unui platonician necunoscut din epoca elenistică. Nici pentru Th. Becher dialogul nu părea autentic, de vreme ce se ajunge în el la concluzia că e de neconceput o idee totuşi valabilă, comun acceptată, cum e cea de înţelepciune. Întrucât discuţia asupra ştiinţei, din a doua parte a dialogului, ajunge la o contradicţie pe care „autorul n-o poate stăpâni până* la urmă, *Wilamomtz-Moellendorff trăgea concluzia ca Platon nu era încă matur. De fapt vederile lui au menţinut vreme îndelungată o atitudine de depreciere faţă de dialogurile timpurii*.

Printre noile interpretări, una dintre cele mai interesante sub raportul structurării conceptului e, poate, Sofrosine. Ciencia de la ciencia *de A. Pinilla, apărută la Madrid în* 1959. *Autorul deosebeşte trei modalităţi ale termenului pus în joc*: *a*) *conceptul popular*: *etic-estetic; b*) *conceptul socratic*: *etic-psihologic şi* c) *conceptul platonic*: *noetic şi moral. Dar un loc aparte îl deţine o ultimă interpretare a dialogului, cea a lui B. Witte cuprinsă în dizertaţia inaugurală* Die Wissenschaft vom Guten und Bosen. Interpretationen zu Platons „Charmides", *Berlin, îgyo. Autorul pune în lumină îndeosebi caracterul funcţional al* sophrosynei *ca ştiinţă a binelui, legând astfel primele încercări de a defini conceptul de tradiţiile polisului aristocratic grec*.

Faţă de aceste interpretări, dintre care unele

negative, dialogul Charmides *ne-a apărut ca unul aparte, chiar printre cele de tinereţe, prin faptul că el nu pune în joc valori morale comune ori linear construite şi lipsite de ramificaţii, nu pune în joc nici probleme morale determinate ca prietenia, curajul, pietatea, ci problema atât de semnificativă şi de bogată a conceptului de* sophrosyne.

Dacă înţelesurile tradiţionale ale sophrosynei *au fost preluate în totalitatea lor de Platon, e evident că îndeosebi aspectul etic şi cel politic l-au determinat pe filosof să consacre un dialog acestui concept, urmărind o reabilitare a lui. Epoca în care a fost scris dialogul era din plin una a răsturnărilor de valori. Începută odată cu Războiul Peloponeziac, ea lua o amploare deosebită pe măsură ce anii treceau. Dacă Tucidide nu izbutise decât să semnaleze, prin evoluţia sensurilor unor cuvinte, decăderea însuşi sistemului social, Platon, în plină tinereţe, în anii de după război, va căuta soluţii de reabilitare a valorilor degradate. Orientarea lui pe această linie era cu atât mai firească cu cât încă în tinereţe fusese urmărit de ideea politicului. De-a lungul unei vieţi întregi, preocupările politice nu au încetat să apară în manifestările filosofului.*

În măsura în care Statul *reprezintă punctul de vedere atât al omului politic, cât şi al moralistului, în scopul statornicirii unor principii etice capabile să susţină edificiul unui stat am putea privi dialogul* Charmides *cu alţi ochi. Însuşirile de om politic şi de teoretician etic ale lui Platon nu puteau să apară numai în* Statul, Legile, *sau chiar în* Gorgias, *de vreme ce ideea politicului l-a urmărit încă din tinereţe. Ele apar, aşa cum* s-*a văzut încă din dialogul de faţă, sub modalitatea de a încerca restituirea unor valori alterate. Prin urmare,* Charmides (*mai degrabă decât* Gorgias) *ar trebui privit nu pe linie speculativă, ci ca făcând parte din programul politic al filosofului expus în totalitatea lui în* Statul. *Platon, e-adevărat, dă socoteală dialectic de conceptul pus în joc în dialogul acesta, dar se*

poate simţi în permanenţă că în jocul ideilor e angajat eticul, politicul.

În Statul, *ca şi în* Charmides, *Platon va împleti morala cu politicul. Statului desăvârşit Platon îi va atribui patru virtuţi cardinale: înţelepciunea* (*σοφία*), *curajul,* sophrosyne *şi justiţia. Regăsim aici nu numai conceptul de* sophrosyne, *ci şi punctul de vedere al moralistului din* Charmides *sau, dacă nu, al omului politic care nu crede în existenţa unui stat lipsit de sprijinul calităţilor morale. Toate aceste virtuţi sunt împrumutate registrului etic, spre a fi sporite apoi de Platon cu sensuri politice; numai că, devenind valori politice, ele continuă să rămână virtuţi etice, nu altfel decât în* Charmides. *Prin urmare, Platon, în loc să schiţeze în primă instanţă planul unei configuraţii politice, e preocupat mai degrabă să determine virtuţile care stau la temelia cetăţii. Iar atunci când vrea să dea o formulă generală a statului desăvârşit, el îl defineşte drept acela în care dorinţele unei gloate vicioase sunt dominate de dorinţele şi înţelepciunea unei minorităţi virtuoase* (Statul 431 *c-d*).

Iată dar cum, pe plan etic şi politic, dialogul Charmides *ar putea apărea ca un prolog al* Statului. O *asemenea sugestie de interpretare şi-ar putea găsi locul şi ea în exegeza dialogului, în măsura în care consideraţiile istorice, filologice şi filosofice de mai sus o autorizează.*

BIBLIOGRAFIE VOLUME: Becker, Th., *Platos Charmides inhaltlich erläutert*, Halle, 1879 Boersma, J., *Wijsgeerige Studie over Platos Charmides*, Diss., Utrecht, 1929 I Dieterle, R., *Platons Loches und Charmides*, Diss., Freiburg, 1966 I Muthmann, F., *Untersuchungen zur „Einkleidung" einiger platonischer Dialoge*, Diss., Bonn, 1961 obse, j., *Zu Platons Charmides*, Fellin, 1886 Pinilla, A., *Sofrosine. Ciencia de la ciencia*, Madrid, 1959 Spielmann, A., *Die Echtheit des platonischen Dialoges Charmides*, Innsbruck, 1875 I Tuckey, T.G., *Platos Charmides*, Cambridge, 1951 Witte, B., *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen. Interpretationen zu Platons*

„*Charmides*”, Berlin, 1970. STUDII şi

ARTICOLE: Knauer, A., „Der Platonische Dialog Charmides”, *Gymn. -prgr*. Bielitz, 1889 Pawlitschek, A., „Über die σωφροσύνη în Platons Charmides”, *Gymn. -prgr*. Czernowitz, 1883 Schönborg, E., „Zur Erklärung von Platons Charmides”, Prgr. der Fürstenschule Pless, 1884 Wolff, E., „Platons Charmides für den philosophisch-propaideutischen Unterricht skizziert”, Prgr. d. Andreanums Hildesheim, 1875 I Goldbacher, A. „Zur Kritik und Erklärung des platonischen Charmides”, *Wiener Studien*, 16, 1894, pp. 1 – 7 Sauer, A., „Die σωφροσύνη în Platons Charmides”, Prgr.d. Obergymn. zu den Schotten, Wien, 1894 I Schirlitz, C., „Der Begriff des Wissens vom Wissen în Platons Charmides”, *Jahrbücher für dass. Philol.*, 43, 1897, pp. 451 – 476, 513 – 537 Kohm, J., „Die Beweisführung în Platons Charmides”, *Festschrift Th. Gomperz*, Wien, 1902, pp. 37 – 52 Hoffmann, M., „Zur Erklärung Platonischer Dialoge: I. Laches und Charmides”, *Zeitschr. f d. Gymnasialwesen*, 57, 1903, pp. 525 – 537 Shorey, P., „Emendation of Charmides (168 b)”, *Class. Philol.*, 2, 1907, p. 340 I Mutschmann, H., „Zu Platons Charmides”, *Hermes*, 46, 1911, pp. 473 – 478 I Rick, H., „Der Dialog Charmides”, *Archiv, f. Geschichte der Philos.*, 29, 1916, pp. 211 – 234 I Puech, A., „Le Charmide”, *Revue des Cours et Conferences*, 34, 1933, pp. 303 – 311 I Van Bilsen, A., „Plato’s Charmides ende Sophrosyne”, *Philologische Studien*, 8, 1936 – 1937, pp. 190 – 206; 9, 1937 – 1938, pp. 15 – 31, 90 – 97, 172 – 181 I Kollmann, A., *Sophrosyne*, W. St., 59, 1941, pp. 12 – 34. De Vries, }., „Σωφροσύνη en Grec Classique”, *Mnemosyne*, 11, 1943, pp. 81 – 101 North, H., „A Period of Opposition to Sophrosyne”, *Trans, and Porc. of the Amer. Phil Ass.*, 78, 1947, pp. 1-17 I Rosemneyer, T.G., „The family of Critias”, American *Journal of Philology*, 70, 1949, pp. 404 – 490 Masaracchia, A., „Îl carmide di Platone”, în: Μαία, % 1950, pp. 161 – 180 Sciacca, G.M., „Îl carmide e la ricerca d’un oggetto per la filosofia”, *Riv. Critica di Storia della*

Filozofta, 5, 1950, pp. 103 – 123 I Larson, C.W.R., „The Platonic Synonyms δικαιοσύνη and σωφροσύνη", *American Journal of Philology*, LXXII, 1951, pp. 395 – 414 Wehrli, R, „Der Ärztvergleich bei Platon", *Museum Helv*. *8*, 1951, pp. 177 – 189 I Lain-Entralgo, R, „Die platonische Raţionalisierung der Besprechung (έπφδή) und die Erfindung der Psychotherapie durch das Wort", *Hermes*, *8*6, 1958, pp. 298 – 323 I Adamietz,]., „Zur Erklärung des Hauptteils von Platons Charmides, *Hermes*, 97, 1969, pp. 37 – 57 Herter, H., „Selbsterkenninis der

Sophrosyne. Zu Platons Charmides", în: *Festschrift Karl Vretska zum yo*. *Geburtstag*, Heidelberg, 1970, pp. 74 – 88 Wellmann, R.R., „The Question Posed at Charmides, 165 a-166 e", *Phronesis*, 9, 1964, pp. 107 – 113 Untersteiner, M., „Studi Platonici. II Carmide", ACME, 18, 1963, pp. 19 – 67 North, H., „Sofrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint în Greek Literature", *Cornell Studies în Classical Philol.*, 33, 1966, pp. 16 şi urm.

Traducerea a fost făcută după ediţia G. Bude, cu consultarea ediţiei Bumet. În limba română dialogul *Charmides* a mai fost tradus de Ştefan Bezdechi în ediţia Platon, *Dialoguri*, Cultura naţională, Bucureşti, 1992, şi de C. Noica în *Dialoguri*, E.L.U., Bucureşti, 1968.

[SAU *DESPRE ÎNŢELEPCIUNE*, GEN PROBATORIU]

SOCRATE CHAIREPHON CRITIAS CHARMIDES

Socrate Mă întorceam în ajun, asupra serii, din tabăra de oşti de la Potideea1 şi, cum reveneam după un lung răstimp, m-am îndreptat bucuros către locurile unde eram obişnuit să-mi petrec vremea. Am intrat aşadar în palestra lui Taureas2, cea din faţa templului regal3, şi am găsit acolo o mulţime de lume; mi-erau necunoscuţi câţiva, pe cei mai mulţi însă îi cunoşteam, îndată ce m-au zărit intrând, aşa, pe neaşteptate, care mai de care s-a grăbit – şi încă de departe – să-mi dea ziua bună; iar Chairephon4, apucat cum era, zvâcni în sus din mijlocul lor, o luă la goană către mine şi prinzându-mă de mână mă întrebă:

— Cum ai scăpat din bătălie, Socrate?

Cu puţin înainte de plecarea mea, o bătălie avusese loc la Potideea; iar cei de aici abia acum aflaseră de ea.5

— Aşa cum vezi, i-am răspuns.

— Se zvoneşte pe la noi, a urmat el, că a fost aprigă bătălia şi-n toiul ei mulţi dintre ai noştri ar fi pierit.

— Da, şi pe bună dreptate s-a zvonit aşa, am întărit eu.

— Ai luat şi tu parte la bătălie? m-a întrebat Chairephon.

— Da, am luat.

— Atunci aşază-te aci, m-a îndemnat, şi povesteşte-ne; prea limpede nu le-am aflat pe toate încă.

Şi, călăuzindu-mă, îmi făcu loc totodată lângă Critias, fiul lui Calaischros. Iar eu, după ce m-am tras alături de Critias şi le-am dat ziua bună – atât lui, cât şi celorlalţi – am prins a istorisi întâmplările din tabără potrivit cu întrebările lor; iar fiecare avea să mă-ntrebe altceva.

După ce am stat de vorbă îndeajuns despre asemenea fapte, i-am întrebat la rândul meu despre cele de aci: cum mai stăteau lucrurile în ultima vreme cu râvna pentru înţelepciune6 şi ce se mai auzea cu tinerii; dacă se aleseseră printre ei vreunii mai de frunte, fie prin înţelepciune, prin frumuseţe, fie prin amândouă. Iar

Critias, îndreptându-şi ochii către poartă şi zărind câţiva tineri care tocmai intrau hârjonindu-se între ei, urmaţi de o altă ceată de tineri, îmi spuse:

— Cu frumoşii, Socrate, cred că ai să afli îndată cum stau lucrurile; cei care intră acum se-ntâmplă să fie deopotrivă vestitorii cât şi alaiul celor care-l îndrăgesc pe tânărul acela care trece astăzi drept cel mai împlinit. De altfel, mi se pare că şi el e pe aproape şi are să intre de îndată.

— Cine e, îl întrebai eu, şi al cui?

— Îl ştii cumva şi tu, numai că nu se ridicase încă la vârsta tinereţii când ai plecat: e Charmides, fiul unchiului meu Glaucon şi deci văr cu mine.

— Pe Zeus, de bună seamă că-i ştiu, încuviinţai eu. Nu era nici pe atunci un copil de rând; iar acum cred că trebuie să fie în pragul bărbăţiei7.

— Îndată ai să afli, spuse, şi vârsta lui şi cum arată acum.

Iar în timp ce rostea vorbele acestea, intră şi Charmides.

— Eu, dragă prietene, nu prea sunt în stare să dau o bună măsură lucrurilor; căci înaintea celor frumoşi parcă aş fi o cordea de măsurat de pe care s-au şters toate semnele8: aproape toţi cei în vârsta tinereţii îmi par frumoşi.9 Numai că acum, înfăţişarea şi frumuseţea tânărului acestuia mi se arătau într-adevăr fără cusur; iar toţi ceilalţi parcă nu mai aveau dragoste decât pentru el, într-atât păreau de uluiţi şi de tulburaţi când a intrat10. Şi mulţi alţii dintre cei care-l îndrăgeau mai veneau în urma lui. De-ar fi fost vorba doar de noi, bărbaţii în puterea vârstei, n-ar părea nimic de uimire, dar luând seama şi la cei mici, la copii, am văzut că niciunul nu se uita într-altă parte – nici chiar cel mai micuţ –, ci toţi stăruiau cu ochii înspre el, de parcă ar fi aţintit o statuie.

Atunci, Chairephon izbucni către mine:

— Cum ţi se pare tânărul, Socrate? Nu-i aşa că e frumos la chip?

— Minunat de frumos, încuviinţai eu.

— Ei bine, aşa cum e, dacă ar vrea să-şi desfacă hainele de pe trup, nici n-ai mai avea ochi pentru chipul lui, într-atât de frumoasă îi este întreagă făptura.

Iar toţi ceilalţi au consimţit că aşa era, cum spusese Chairephon.

— Pe Heracle, stăruii eu atunci, ce cuceritoare fiinţă ar mai fi, după spusele voastre, un singur lucru de s-ar adaugi; unul mărunt de tot”.

— Care? mă îndemnă Critias.

— De-ar avea şi sufletul bine întocmit. Şi s-ar cuveni să fie aşa, Critias, de vreme ce se trage din neamul vostru.

— Dar e o fiinţă desăvârşită12 şi în privinţa aceasta, mă încredinţa el.

— Şi-atunci, urmai eu, de ce să nu-i dezbrăcăm mai degrabă sufletul şi să i-l privim înaintea trupului? E de bună seamă la o vârstă când l-ar putea ispiti un schimb de păreri.

— Aşa-i, încuviinţă Critias, mai ales că pare înclinat spre cugetare13, iar, după spusa altora, şi chiar a lui, ar fi foarte înzestratşi în tale poeziei.14

— Un asemenea har, dragul meu Critias, de departe vi se trage, de la înrudirea voastră cu Solon tocmai. Dar de ce nu-mi arăţi tânărul, chemându-l aci? Nici chiar dacă s-ar întâmpla să fie mai tânăr n-ar fi de ruşine să stau de vorbă cu el, în faţa ta, care-i eşti tutore şi pe deasupra şi văr.

— Bine spui, întări el, să-l chemăm.

Şi totodată îl îndemnă pe însoţitorul său:

— Băiete, cheamă pe Charmides şi spune-i că vreau să-l arăt unui medic, pentru durerea de care mi s-a plâns mai deunăzi, rosti Critias.

Apoi adăugi către mine:

— Într-adevăr îmi spunea, nu demult, că-l doare capul când se trezeşte dimineaţa. Te-ar stânjeni întrucâtva dacă te-ai preface în faţa lui că ştii vreun leac pentru durerile de cap? 15

— Nu, deloc; numai să vină.

— Are să vină, hotărî el.

Şi aşa s-a petrecut. A venit; numai că venirea lui a stârnit o întâmplare de tot hazul. Cum fiecare dintre noi cei aşezaţi se strângea deoparte şi-l împingea de zor pe vecin ca să-i facă loc lui Charmides lângă el, cei de la capătul băncii se treziră unul în picioare, iar altul zvârlit deoparte. Charmides veni şi se aşeză între mine şi Critias. Atunci, drept să-ţi spun, prietene, m-am simţit cam descumpănit, şi îndrăzneala mea dinainte, că-mi va fi lesne să-l întâmpin cu vorba pe Charmides, se curmă pe de-a-ntregul. Iar în clipa când Critias îl încredinţă că eu aş fi cunoscătorul leacului şi Charmides mă aţinti cu ochii într-un fel de neasemuit, gata să mă-ntrebe ceva, în vreme ce toţi cei din palestră se strânseseră cerc în jurul nostru, atunci, o, vrednice prieten al meu, ochii îmi lunecară o clipă prin deschizătura tunicii lui şi pe dată simţii că mă aprind şi-mi pierd cumpătul; iar gândul mă purtă către Cydias…16 Cât de iscusit era acesta într-ale dragostei, de câte ori prindea să dea sfat cuiva în legătură cu vreun tânăr frumos: „Căpriorul să se ferească să vină să-şi apuce prada din faţa leului” Căci eu însumi nu păream să fiu altceva în clipa aceea decât prada unei asemenea făpturi.

Totuşi, când m-a întrebat dacă ştiam vreun leac pentru durerile de cap, am îngânat că ştiam unul.

— Şi care este? stărui el.

I-am spus că ar fi o anume buruiană, dar că pe lângă leac trebuia adaos şi un descântec17; iar viersul acesta, dacă era lăsat să cadă odată cu folosirea leacului, dădea tămăduire deplină, fără el însă buruiana nu era de niciun ajutor.

— Am să mi-l scriu atunci, aşa cum ai să-l reciţi tu, hotărî el.

— Cu voia, sau fără voia mea? întrebai.

Râse atunci Charmides:

— Cu voia ta, Socrate.

— Fie, mă-nduplecai atunci; dar îmi ştii chiar şi numele?

— M-aş simţi aproape vinovat să nu-l ştiu; doar nu de puţine ori se aduce vorba de tine, printre cei de seama mea18, şi îmi aduc aminte, copil fiind, să te fi văzut împreună cu Critias acesta.

— E bine, îl încuviinţai eu; căci astfel am să-ţi pot trece cu mai mult curaj descântecul, aşa cum va fi fiind. Mă întrebam totuşi mai adineaori în ce chip să-ţi lămuresc virtuţile lui. Căci un asemenea leac, Charmides, nu e în măsură să vindece doar capul, aşa cum poate ştii şi tu de la unii medici destoinici; aceştia, ori de câte ori îi întâmpină cineva cu o suferinţă la ochi, îl încredinţează că nu le stă-n putinţă să încerce vindecarea ochilor numai, dar că, acela care vrea să-şi lecuiască ochii, se cuvine să-şi îngrijească totodată şi capul. Tot astfel, a-ţi închipui că poţi să-ţi vindeci capul singur, fără să iei seama trupului întreg, nu poate fi decât o faptă cu totul necugetată1815. Pornind de la o asemenea judecată, ei prescriu un regim pentru trupul întreg, dându-şi osteneala să îngrijească şi să vindece partea odată cu întregul. Sau n-ai aflat că aşa spun ei şi că aşa se şi petrec lucrurile?

— Ba da, răspunse el.

— Aşadar, îţi pare bună judecata lor şi o primeşti?

— Pe de-a-ntregul, se învoi el.

Iar eu, de îndată ce l-am auzit încuviinţându-mă, prinsei din nou curaj şi puţin câte puţin, regăsindu-mi cumpătul, mă înflăcărai 19 şi ridicai glasul:

— Tot aşa e, Charmides, şi cu descântecul nostru. L-am deprins acolo în tabără de la un trac20, unul dintre medicii lui Zalmoxis21, despre care se zice că stăpânesc meşteşugul de a te face nemuritor.22 Şi spunea tracul acesta că medicii greci pe bună dreptate iau seama la cele pe care tocmai le pomeneam; numai că „Zalmoxis, adăugi el, regele nostru, care e zeu23, arată că, după cum nu trebuie să încercăm a vindeca ochii fără să vindecăm capul, ori capul fără să ţinem seama de trup, tot astfel nici trupul nu poate fi însănătoşit fără suflet. Aceasta şi e pricina pentru care medicii greci nu izbutesc să vindece

cele mai multe boli: ei nu se ridică până la întregul de care ar trebui să se îngrijească, iar dacă acestuia nu-i merge bine, nici partea nu se poate însănătoşi. Şi toate de aci pornesc, îmi lămurea el, de la suflet: atât cele rele, cât şi cele bune ale trupului ori ale făpturii noastre depline, şi de aci se revarsă ele, aşa cum de la cap totul se restrânge asupra ochilor.24 Prin urmare, mai ales sufletul se cade îngrijit, dacă avem de gând să aducem la o bună stare atât capul, cât şi restul trupului.25 Iar sufletul, arăta el, dragul meu, se îngrijeşte cu anume descântece, şi descântecele acestea nu sunt altceva decât rostirile frumoase.26 Din asemenea rostiri se iscă în suflete înţelepciunea; iar odată ce aceasta iese la iveală şi stăruie în noi, îi e lesne să deschidă cale sănătăţii şi către cap, şi către trupul tot" 27. Învăţându-mă aşadar asemenea leac şi asemenea descântece, mă îndemna totodată să nu mă las înduplecat de nimeni, să-i îngrijesc capul cu leacul acesta, până nu-mi va fi înfăţişat mai întâi sufletul28 spre a fi îngrijit prin descântec. Şi tocmai aceasta e greşeala pe care o fac astăzi oamenii, urmă el, că încearcă să fie medici ai unei părţi numai, fără cealaltă; şi mă îndemna cu toată tăria să nu mă las înduplecat de nimeni să fac astfel, fie el bogat, frumos ori de neam ales. Eu, aşadar, am să-i dau ascultare, căci i-am jurat-o şi sunt dator să-i dau ascultare; iar ţie, dacă vei vrea, după îndemnurile străinului, să-ţi înfăţişezi întâi sufletul spre a fi descântat29 cu acele descântece trace, îţi voi da leacul pentru cap; dacă nu, n-aş prea avea ce să fac pentru tine, Charmides, dragule.

La asemenea vorbe, Critias ne întrerupse spunând:

— Dar bine, Socrate, ar fi o adevărată binecuvântare pentru tânărul acesta durerea lui de cap dacă ar sili şi cugetul să devină mai bun odată cu capul. Totuşi, să ştii că printre cei de-o seamă cu ei, Charmides ţine fruntea nu numai prin înfăţişare, dar şi prin acel ceva al cărui descântec spui tu că-l cunoşti: e vorba de înţelepciune, nu?

— Da, într-adevăr, încuviinţai eu.

— Află atunci, adaugă Critias, că el trece cu mult

drept cel mai înţelept printre tinerii de azi, iar în privinţa tuturor celorlalte, câte ţin de vârsta lui, nu e întru nimic mai prejos decât oricare dintre ei.

— De altfel, e şi drept, Charmides, urmai eu, să te deosebeşti de ceilalţi prin toate acestea. Vezi, eu n-aş crede că vreunul dintre cei de aci poate lesne arăta două spiţe din Atena care, unindu-se între ele, să fie mai demne şi mai bune de-a lăsa urmaşi decât cele din care te tragi tu. Căci neamul tău după tată, cel al lui Critias, fiul lui Dropides, a fost slăvit, după cum ni s-a transmis de Anacreon30, şi de Solon, şi de mulţi alţi poeţi, ca unul de frunte deopotrivă prin frumuseţe, virtute, cât şi prin alte fericite înzestrări. Iar cu neamul mamei tale lucrurile stau la fel. Se spune că, dintre cei de prin părţile noastre, niciun bărbat nu trecea drept mai frumos şi mai falnic decât Pyrilampes, unchiul tău, ori de câte ori mergea în solie, fie pe la marele rege, fie la vreun altul, aşadar, şi neamul acesta, pe de-a-ntregul, nu e cu nimic mai prejos de celălalt. Iar tu, ca unul care te tragi din asemenea spiţe, e firesc să fii întâiul în toate. Astfel că, dacă e vorba de înfăţişarea fiinţei tale, scumpe fiu al lui Glaucon, atât cât o pot petrece ochii, nu-mi pari a sta cu nimic mai prejos de oricare dintre înaintaşii tăi; iar dacă şi în privinţa înţelepciunii şi a celorlalte eşti îndeajuns de înzestrat, după cum spune Critias, atunci, dragă Charmides, fericit fiu a mai adus pe lume31 cea care ţi-e mamă. Şi acum iată cum stau lucrurile. Dacă ţie ţi-e dată înţelepciunea, aşa cum spune Critias acesta, şi dacă eşti îndeajuns de înţelept, nu mai ai nevoie de niciun descântec, nici dintr-ale lui Zalmoxis, nici dintr-ale lui Abaris cel de la miazănoapte32, ci va trebui să ţi se dea doar leacul pentru cap; dar, dacă tu crezi că ai totuşi nevoie de ele, atunci va trebui să ţi se descânte, înainte de a ţi se da leacul. Şi acum, să-mi spui tu singur dacă eşti de părerea lui Critias şi socoţi că ai îndeajuns parte de înţelepciune, sau dacă nu te crezi tocmai îndestulat de ea.

Se roşi mai întâi Charmides şi păru încă mai frumos,

căci se potrivea sfiala cu vârsta lui.33 Apoi îmi răspunse şi nu fără aleasă chibzuială. Spunea el că nu-i era uşor în clipa aceea să răspundă nici da, nici nu la întrebarea pusă.

— Dacă, urmă el, spun că nu sunt înţelept, atunci deopotrivă rostesc ceva pe care omul nu e firesc să-l spună despre el şi în acelaşi timp îl înfăţişez drept un mincinos pe Critias acesta şi pe alţii mulţi cărora le par înţelept. Dacă însă aş încuviinţa-o şi m-aş lăuda singur, nu m-aş dovedi poate tocmai la locul meu; aşa că nu prea ştiu nici eu ce să răspund.

I-am dat dreptate:

— Îmi pare potrivit ce spui, Charmides, şi cred că împreună ar trebui să cercetăm dacă stăpâneşti ori nu ceea ce ţin eu să aflu. Astfel, nici tu n-ai să fii silit să spui ce nu ai vrea şi nici eu n-am să mă-ntorc la leacul acela aşa, fără vreo chibzuinţă. Deci, dacă gândul meu îţi este pe plac, aş porni la cercetare împreună cu tine. Dacă nu, te-aş lăsa în pace.

— Dar o doresc mai mult decât orice, recunoscu el; cercetează deci, în acest gând, cum crezi tu că e mai bine să cercetezi.

— Iată, am spus atunci, cum îmi pare mie că ar fi cel mai bine. E firesc, dacă ai parte de înţelepciune, să ai totodată şi o părere despre ea.34 Căci, de vreme ce se află în fiinţa ta înţelepciunea, ea îţi dă, ca fiind prezentă, un anume simţământ, din care să ţi se-nchege gândul cu privire la ce este şi cum este. Nu crezi aşa?

— Ba da, aşa cred, hotărî el.

— Atunci, ca unul care ştii greceşte35, adăugai eu, n-ai putea cumva să-mi spui părerea ta asupră-i?

— Poate că da, îmi răspunse.

— Aşadar, urmai eu, ca să ne dăm seama dacă e sădită sau nu în tine, spune-mi, ce crezi tu că e înţelepciunea?

Şovăi Charmides la început şi nu prea se-ndemna să-mi răspundă.36 Dar mai apoi prinse a-mi lămuri că înţelepciunea nu-i părea altceva decât îndeplinirea a toate

cu măsură şi liniştit37: fie că mergi pe un drum, fie că stai de vorbă sau că întreprinzi orice altceva. Într-un cuvânt, sfârşi el, îmi pare că ceea ce întrebi tu e un anume fel liniştit de a îndeplini orice.

— Să fie oare aşa? întrebai. Se zice, într-adevăr, Charmides, că cei liniştiţi sunt înţelepţi. Să vedem dacă într-adevăr aşa e. Dar, spune-mi, înţelepciunea nu se cuprinde în rândul celor frumoase?

— Pe de-a-ntregul, răspunse el.

— Ce e mai frumos pentru un grămătic, să scrie aceleaşi litere repede ori domol?

— Repede.

— Dar când citeşte? S-o facă degrabă ori cu zăbavă? 38

— Degrabă.

— Şi să cânţi cu repeziciune la kithară ori să lupţi aprig nu e mai frumos decât s-o faci domol şi cu zăbavă?

— Ba da.

— Dar în privinţa luptelor cu pumnii şi a altor întreceri atletice39, nu-i la fel?

— Întru totul.

— Dar la alergări şi sărituri, ori ia tot felul de asemenea deprinderi ale trupului, nu-i aşa că sunt frumoase mişcările îndeplinite cu agerime şi repeziciune, pe când cele greoaie şi făcute domol par urâte?

— De bună seamă.

— De bună seamă atunci, am urmat eu, în privinţa trupului, nu felul tihnit de a îndeplini un lucru e cel mai frumos, ci acela cât mai ager şi mai aprig. Nu e aşa?

— Întocmai.

— Iar înţelepciunea, spuneam noi, e ceva frumos, nu?

— Da.

— Atunci, în cele ale trupului, nu îndeplinirea liniştită a lucrurilor, ci repeziciunea e mai chibzuită, de vreme ce înţelepciunea e ceva frumos.

— Aşa se pare, spuse el.

— Dar ce e mai frumos, întrebai, să înveţi uşor sau

anevoie?

— Să înveţi uşor.

— Dar când înveţi uşor, stăruii eu, înseamnă că înveţi repede, pe când învăţatul anevoie se petrece domol şi cu zăbavă.

— Da.

— Iar când înveţi pe un altul, nu e mai frumos s-o faci repede şi nestăvilit40 decât domol şi cu zăbavă?

— Ba da.

— Dar faptul de a-ţi reaminti ceva sau a lua aminte la ceva e mai frumos când se petrece domol şi cu zăbavă ori dintr-odată şi repede?

— Dintr-odată, spuse el, şi repede.

— Iar iscusinţa nu este mai degrabă o anume agerime a spiritului, iar nu o domolire a sa?

— E-adevărat.

— Şi când e vorba să înţelegi învăţătura pe care şi-o trece fie grămăticul, fie kitharistul sau oricine altul41, atunci cele spuse cât se poate de repede nu par cu mult mai frumoase decât cele domoale de tot?

— Ba da.

— Dar în cercetările la care se-ndeamnă cugetul şi în toate cumpănirile lui, nu omul cel mai liniştit, cred eu, şi care abia chibzuieşte ori stăruie din greu în cercetări e vrednic de laudă, ci, dimpotrivă, acela care îndeplineşte totul cât mai lesne şi mai degrabă.

— Aşa e, încuviinţă el.

— Şi atunci toate, urmai eu, o, Charmides, atât cele ale sufletului, cât şi ale trupului, par mai frumoase ori de câte ori se săvârşesc cu repeziciune şi agerime42, iar nu cu zăbavă ori domol.

— Poate că da, se învoi el.

— Prin urmare, înţelepciunea n-ar putea însemna îndeplinirea liniştită a lucrurilor şi nici viaţa înţeleaptă nu poate fi una liniştită de vreme ce, după judecata noastră, o trăire cumpănită se cădea să fie neapărat frumoasă. Din cele două chipuri de a săvârşi în viaţă, cel tihnit nu mi s-a

părut niciodată, sau aproape niciodată, mai împlinit decât cel grăbit şi cu vlagă. Dacă aşadar, prietene, toate cele întreprinse liniştit se dovedesc la fel de bine împlinite ca şi cele aprig făcute ori cu repeziciune, atunci nici înţelepciunea nu s-ar putea întocmi din asemenea făptuiri tihnite mai curând decât dintr-unele intense şi repezi, fie în mers, fie în citit sau în orice altceva şi nicio viaţă liniştită n-ar putea fi mai înţeleaptă decât una lipsită de tihnă, de vreme ce în spusele noastre aşezaserăm înţelepciunea printre alcătuirile frumoase43, iar faptele grabnice nu ni s-au părut mai puţin izbutite decât cele liniştite.

— Cred că vorbeşti drept Socrate, spuse el.

— Atunci, urmai eu, încearcă iar44, Charmides; fii mai cu luare-aminte când cercetezi în sinea ta şi caută să pătrunzi în ce chip anume te-a făcut înţelepciunea din tine şi care-i este firea ca să te poată înfăţişa aşa cum pâri; iar după ce le vei fi cumpănit pe toate laolaltă, să-mi spui frumos, aşa, cu bărbăţie, cam ce crezi tu c-ar fi înţelepciunea.

Tăcu un răstimp Charmides, adâncindu-se stăruitor în sinea sa.

— Îmi pare, se-ndemnă el apoi, că înţelepciunea e cea care-l face pe om să se sfiască şi să fie sfios şi-atunci, într-un fel, ar fi deopotrivă cu smerenia45.

— Fie, am încuviinţat eu, dar acum o clipă nu te alăturaseşi mie când spuneam că înţelepciunea e ceva frumos?

— Întru totul, spuse.

— Şi-atunci, oamenii înţelepţi nu sunt şi buni?

— Ba da.

— Ar putea oare fi bun ceea ce nu-i face pe oameni buni?

— Nu, fără-ndoială.

— Aşadar înţelepciunea e nu numai ceva frumos, dar e şi ceva bun.

— Aşa-mi pare.

— Cum dar, urmai eu, nu crezi că Homer vorbeşte bine când spune: „Smerenia nu e bună de stăruie la omul nevoiaş” 46?

— Ba da, spuse el.

— Şi-atunci, pe cât se pare, smerenia şi e, şi nu e ceva bun.

— Poate.

— Iar înţelepciunea e bună, de vreme ce-i face buni pe cei ce se pătrund de ea, iar nu răi.

— Da, aşa-mi pare să fie cum spui tu.

— Prin urmare, înţelepciunea nu poate fi totuna cu smerenia47, întrucât se întâmplă ca ea să fie bună, pe când smerenia nu e mai degrabă bună decât rea.

— Da, Socrate, întări el, sunt bine cumpănite vorbele tale. Dar să-mi spui cum îţi vor părea cele pe care le voi rosti de îndată despre înţelepciune. Mi-am amintit adineaori să fi auzit pe cineva48 spunând că înţelepciunea înseamnă a săvârşi ce-i al tău.49 Vezi acum dacă ţi se pare dreaptă spusa mea.

— Asta, năstruşnic ce-mi eşti, izbucnii eu atunci, de la Critias ai aflat-o, ori de la cine ştie ce alt învăţat.

— Poate de la vreun altul, se-amestecă Critias, de la mine în orice caz nu.

— Dar ce însemnătate are, Socrate, urmă Charmides, de unde am auzit-o?

— Niciuna, am recunoscut eu, căci la urma urmei n-avem de cercetat cine a spus-o, ci dacă e adevărată sau nu.

— Acum vorbeşti drept, spuse el.

— Da, pe Zeus, întâmpinai eu, numai că tare m-aş minuna să-i găsim înţelesul. Totul seamănă mai degrabă cu o ghicitoare.50

— De ce? întrebă el.

— Deoarece, am răspuns eu, nu în acelaşi chip în care şi-a rostit cuvintele a şi gândit cel care spunea că înţelepciunea înseamnă a săvârşi ce-i al tău. Oare tu crezi că grămăticul nu face nicio ispravă atunci când scrie sau citeşte?

— Ba eu cred că da, spuse el.

— Ţi se pare ţie că el scrie ori citeşte numai numele său? Nu vă învăţa el pe voi, copiii, şi nu scriaţi voi atât numele duşmanilor, cât şi pe ale voastre ori pe ale prietenilor?

— Aşa e.

— Şi asta se chema oare că vă îndeletniceaţi cu prea multe31 şi că eraţi nesocotiţi făcând aşa?

— Nicidecum.

— Şi totuşi voi vă abăteaţi de la rosturile voastre, în cazul că a scrie şi a citi înseamnă a săvârşi ceva.

— Da, înseamnă.

— Dar când vindeci, prietene, ori zideşti o casă, când ţeşi la război sau te îndeletniceşti cu orice alt meşteşug, nu înseamnă că săvârşeşti ceva?

— Din plin.

— Atunci cum? urmai eu. Crezi tu că o cetate ar fi bine întocmită sub o asemenea lege care ar cere fiecărui cetăţean să-şi ţească şi să-şi spele singur haina, să-şi croiască încălţămintea ori să-şi făurească ulcica şi peria52 şi multe altele după aceeaşi rânduială, şi în acelaşi timp să nu se atingă de nimic străin, ci să lucreze şi să făptuiască numai pe ale sale? 53

— Nu cred, spuse el.

— Şi totuşi „reluai eu, dacă cetatea e înţelept întocmită e şi bine întocmită.

— Cum să nu, spuse.

— Aşadar, înţelepciunea nu s-ar putea mărgini la o asemenea rânduială şi nici la faptul de a îndeplini într-astfel ce-i al tău.

— Se pare că nu.

— Vorbea deci cu tâlc, pe cât se pare, aşa cum spuneam mai adineaori, cel care afirma că a fi înţelept înseamnă a săvârşi ce-i al tău. Căci nu cred să fi fost un om de rând. Ori poate ţi-ai plecat urechea spre vreun nătâng, Charmides?

— Nici gând; părea un om cu totul iscusit.

— Atunci cu atât mai mult îmi închipui că omul acesta îţi înfăţişa o vorbă cu tâlc, căci nu e lesne să desfaci înţelesuri din acel „a săvârşi ce-i al tăuw

— Poate, spuse el.

— Ce să însemne oare „a săvârşi ce-i al tău?” Ai putea să-mi spui?

— Nu ştiu nici eu, pe Zeus, se necăji el, dar poate nici chiar cel care-o spunea nu ştia prea bine ce-i trecea prin minte.54

Şi-n timp ce vorbea aşa, surâdea Charmides şi ochii-i căutau înspre Critias.

Într-adevăr, de la o vreme Critias prinsese a da semne de nelinişte, iar privirea-i stăruia plină de sfidare către Charmides şi către ceilalţi. Cu greu se ţinuse liniştit până acum şi, deodată, nu se mai putu stăpâni.53 Mi s-a părut atunci în toată limpezimea că lucrurile întocmai aşa stăteau cum bănuisem: de la Critias auzise Charmides un asemenea răspuns cu privire la înţelepciune! Iar Charmides, nevrând să ia asupra-şi justificarea, ci să fie cea a răspunsului, îl stârni pe celălalt ca şi cum el ar fi fost înfrânt. Atunci Critias nu mai răbdă şi-mi păru că-l prinde mânia ca pe un poet împotriva actorului care-i recită prost opera. Şi, aţintindu-l cu privirea pe tânăr, îşi ridică glasul spre el56:

— Aşa crezi tu, Charmides, că dacă tu nu ştii ce avea în minte acela care spunea că înţelepciunea înseamnă a lua aminte la ce-i al tău nu o ştia nici el?

— Dar, preascumpe, mă amestecai eu, Critias! Nu-i de nicio mirare că tânărul n-o ştie, la vârsta lui; pe de altă parte, ţie ţi se cade s-o cunoşti pe măsura anilor şi experienţei tale.57 Dacă prin urmare te învoieşti că înţelepciunea este întocmai aşa cum spunea el şi preiei schimbul de idei55, aş simţi o mult mai mare bucurie să cercetez împreună cu tine dacă spusa aceasta este adevărată ori nu.

— Mă învoiesc întru totul, se grăbi el, şi iau asupra-mi schimbul de idei.

— Bine faci, încuviinţai eu. Dar, spune-mi, te învoieşti şi cu ce spuneam mai adineaori, că toţi meşteşugarii creează ceva?

— Eu, da.

— Îţi par ei ţie că fac numai ce-i al lor, sau şi pe ale altora?

— Şi pe ale altora.

— Dar sunt ei înţelepţi, de vreme ce nu fac numai ce-i al lor? 59

— Ce i-ar împiedica? întrebă el.

— Nimic din partea mea, am răspuns; dar vezi să nu fie vreo piedică pentru acela care, după ce a hotărât că înţelepciunea înseamnă să le săvârşeşti pe ale tale, ar pretinde apoi că nimic nu-i împiedică nici pe cei care le săvârşesc pe ale altora să fie la rândul lor înţelepţi.

— Atunci când m-am învoit că sunt înţelepţi cei care fac ce-i al altora, am recunoscut eu cumva că ar fi la fel şi cu cei care le săvârşesc pe cele ale altora?

— Dar spune-mi, întrebai eu, după tine nu-i acelaşi lucru a face şi a săvârşi? 60

— Nu, fără-ndoială, spuse el. După cum a munci şi a face nu sunt deopotrivă. Am învăţat de la Hesiod care spunea: „Nicio muncă nu e de ocară” 61.

— Crezi tu că dacă el ar fi denumit asemenea lucrări de care tocmai pomeneai adineaori, şi prin a lucra, şi prin a săvârşi n-ar fi văzut atunci nimic de ocară în meseria făcătorului de încălţăminte, a negustorului de sărături ori a aceluia care zace prin casele de pierzanie? 62 Să nu-ţi închipui asta, Socrate. Părerea mea e că şi Hesiod făcea o deosebire între creaţie, făptuire şi lucrare63, iar uneori creaţia poate ajunge de ocară, dacă nu se însoţeşte cu frumosul, lucrul însă nu poate fi hulit niciodată. Pe cele bine făcute şi de folos le numea opere, iar asemenea creaţii închid în ele lucrări şi făptuiri. Şi mai trebuie adaos că poetul socotea numai asemenea creaţii drept proprii64, cuiva, iar pe toate cele vătămătoare le arăta drept străine. Se cuvine, aşadar, să fim încredinţaţi că şi Hesiod, ca orice

alt om cu bun-simţ, numea înţelept pe acela care săvârşea ce-i al său.

— O, Critias, am spus eu, numai ce ai prins glas şi aproape ţi-am şi lămurit gândul; tu eşti ispitit să numeşti bune pe toate cele familiare şi proprii cuiva şi înţelegi prin făptuiri crearea lucrărilor bune; doar l-am auzit pe Prodicos făcând nenumărate asemenea disocieri ale înţelesului cuvintelor65. Eu îţi dau voie să hotărăşti cum vei vrea cu fiecare cuvânt, numai să-mi spui cărui lucru îi alături numele pe care-l rosteşti.66 Şi-acum hotărăşte din nou, de la început şi mai limpede: oare săvârşirea celor bune ori creaţia lor, ori cum vrei să-i spui, asta înseamnă după tine înţelepciune?

— Fără-ndoială.

— Aşadar nu e înţelept cel care săvârşeşte răul, ci acela care săvârşeşte binele.

— Ţie, preascumpe, spuse el, nu ţi se pare aşa?

— Lasă asta, i-am răspuns eu, doar nu cercetăm acum ce-mi pare mie, ci ceea ce spui tu.

— Într-adevăr, după mine, cel care nu face lucruri bune, ci rele e lipsit de chibzuinţă, iar cel care face lucruri bune, şi nu rele e înţelept. Aşadar, îţi dau lămurire deplină: înţelepciune înseamnă săvârşirea celor bune.67

— La urma urmei nimic nu se opune să spui adevărul.68 Numai un lucru mă uimeşte: cum poţi crede că oamenii înţelepţi nu-şi dau seama că sunt înţelepţi?

— Dar eu nu cred asta, se împotrivi el.

— Nu spuneai tu puţin mai înainte69, urmai eu, că, deşi fac ce-i al altora, nimic nu-i împiedică pe meşteşugari să fie înţelepţi?

— Ba spuneam, încuviinţă el. Şi ce-i cu asta?

— Nimic. Dar spune-mi, ţi se pare ţie că un medic însănătoşind pe cineva face un lucru folositor şi lui şi aceluia pe care-l vindecă?

— Aşa mi se pare.

— Prin urmare săvârşeşte cele ce se cuvin cel care săvârşeşte acestea.

— Da.

— Iar cel care săvârşeşte cele ce se cuvin nu e înţelept?

— Ba e înţelept.

— Dar oare medicul ştie neapărat când leacurile sale sunt de folos şi când nu? 70 Sau oricare dintre meşteşugari, când îi e sieşi folositoare lucrarea pe care o săvârşeşte şi când nu?

— Poate că nu.

— Uneori, aşadar, săvârşind cu folos ori aducând vătămare, medicul nu ştie nici el ce a făcut71; totuşi, dacă a săvârşit-o cu folos, după spusa ta72, înseamnă că a făcut-o cu înţelepciune! Nu aşa spuneai?

— Ba da.

— Şi-ar însemna, pe cât se pare, că uneori, săvârşind lucrul cu folos, săvârşeşte cu chibzuinţă şi e înţelept, dar că nu-şi dă seama de înţelepciunea lui?

— Dar aşa ceva, Socrate, exclamă el, nu poate fi. Dacă tu crezi că din cele pe care ţi le-am recunoscut mai înainte trebuie să se aleagă o asemenea încheiere, atunci aş renunţa la spusele mele şi nu m-aş sfii să arăt că n-am avut dreptate, mai degrabă decât să consimt că un om e înţelept fără s-o ştie despre sine.73 Şi întrucâtva, chiar acest lucru, spun eu, înseamnă înţelepciune: a se cunoaşte pe sine; şi mă întovărăşesc aceluia ce-a ridicat asemenea inscripţie74 pe frontispiciul templului din Delfi. S-a pus inscripţia aceea, pare-mi-se, spre a fi un fel de întâmpinare a Zeului către cei care pătrund, în loc de obişnuitul „voie bună ţiew; o asemenea urare fiind nepotrivită locului aceluia, unde nu se cuvine să ne dăm bineţe unii altora, ci să ne îndemnăm la înţelepciune. Astfel îi întâmpină cu vorba Zeul pe cei care pătrund în lăcaşul sfânt, urarea aceasta deosebindu-se întrucâtva de cea a oamenilor. Iată un gând pe care cred că l-a avut de bună seamă cel care a înălţat inscripţia. Iar de fiecare dată, Zeul rosteşte către credinciosul care pătrunde în templu nu altceva decât „fii înţelept”. Numai că o spune mai învăluit, aşa ca un

adevărat proroc; iar „cunoaşte-te pe tine însuţi” şi „fii înţelept” sunt unul şi acelaşi lucru, întocmai aşa cum o arată inscripţia şi cum o spun şi eu.75 Dar poate sunt unii care să creadă altfel; şi asemenea lucru s-a şi petrecut, pare-mi-se, cu cei care au aşezat mai târziu celelalte inscripţii şi anume: „Nimic prea mult” şi „Chezăşia se însoţeşte cu nenorocirea”, îşi închipuiau ei că „a te cunoaşte pe tine însuţi” e un sfat, iar nu un cuvânt de întâmpinare din partea Zeului către cei care intrau în templu; apoi ca să întocmească la rândul lor inscripţii nu mai puţin folositoare, le-au gravat pe acestea, într-un cuvânt, iată ce am vrut eu să arăt, Socrate: las la o parte toate cele spuse mai înainte. Poate tu vorbeai cu mai multă dreptate despre ele, poate eu; dar nimic nu era pe deplin lămurit din cele pe care le rosteam noi. Acum însă vreau să dau seama de ele, dacă tu n-ai să te-nvoieşti cu afirmaţia că înţelepciunea înseamnă a te cunoaşte pe tine însuţi.76

— Dar, Critias, am spus eu atunci, tu mă îndemni cu vorba ca şi cum eu aş recunoaşte că ştiu cele despre care te întreb şi ca şi cum n-ar trebui decât să vreau ca să fiţi de acord cu tine. Numai că lucrurile nu stau tocmai aşa, ci eu întârzii odată cu tine în dezlegarea problemei acesteia, pentru că nici eu însumi nu o lămuresc; numai după ce o voi desluşi, am să-ţi spun dacă sunt de aceeaşi părere cu tine. Aşteaptă dar până ce o vom cerceta.

— Cercetează atunci, m-a îndemnat el.

— Asta şi fac, i-am răspuns. Căci, dacă înţelepciunea înseamnă a cunoaşte ceva, atunci e limpede că e vorba de un fel de ştiinţă77 a unui lucru anumit. Nu?

— Ba da, e cunoaştere de sine.

— Oare medicina, urmai eu, nu e şi ea, un fel de ştiinţă78 a ceea ce e sănătos?

— Întocmai.

— Dacă, atunci m-ai întreba, de vreme ce medicina e o ştiinţă a ceea ce e sănătos, de ce folos79 ne este ea şi ce împliniri ne aduce, ţi-aş răspunde că nu mic îi este câştigul. Într-adevăr, ea ne agoniseşte un lucru de preţ:

sănătatea. Nu eşti de aceeaşi părere?

— Ba da.

— Dacă m-ai întreba acum despre arhitectură80 – gândită ca ştiinţă a construirii – ce lucrare îndeplineşte ea, aş răspunde: casele. La fel şi pentru celelalte meşteşuguri. Şi acum, de vreme ce spui că înţelepciunea este cunoaşterea de sine, trebuie să ai ce răspunde celui care te-ar întreba: „Înţelepciunea, Critias, fiind o cunoaştere de sine, ce lucru de preţ ne agoniseşte ea şi totodată vrednic de numele ei? MSI Hai, spune!

— Dar, Socrate, se împotrivi el, tu nu cercetezi bine. Doar înţelepciunea nu e prin firea ei o ştiinţă întocmai celorlalte şi nici celelalte ştiinţe nu se aseamănă între ele. Tu însă îţi faci cercetarea în aşa fel de parcă toate ştiinţele ar fi întocmai. Căci, spune-mi, adăugă el: din meşteşugul de a socoti, ori din cel al geometriei, se poate agonisi vreo lucrare de felul casei construite prin arhitectură, al veşmântului urzit prin ţesătorie, sau de felul multor altor lucrări dobândite prin multe alte meşteşuguri? 82 Ai putea tu să-mi arăţi, pornind ele la ele două, vreo asemenea lucrare? N-ai putea!

Iar eu i-am răspuns:

— Ai dreptate. Dar ce pot să-ţi arăt este cunoaşterea cărui lucru ne-o trece fiecare dintre aceste ştiinţe; iar lucrul acesta se întâmplă să fie deosebit de ştiinţa propriu-zisă. Aşa de pildă, socotitul e cunoaşterea numerelor cu soţ şi fără soţ, a felului cum se comportă o mulţime prin raport la acestea şi la alte mulţimi.83 Nu e aşa?

— Pe de-a-ntregul, încuviinţă el.

— Aşadar, soţul şi fără de soţul se deosebesc de calcul însuşi?

— Cum să nu?

— La fel, meşteşugul de a cântări e ştiinţa greutăţii mai mari sau mai mici. Dar greul şi uşorul sunt altceva faţă de cântărit în sine. Te învoieşti?

— Eu da.

— Spune-mi acum, înţelepciunea cunoaşterea cărui

lucru, care să fie altul decât înţelepciunea? 84

— Tocmai asta e în joc, Socrate, şi aci ai ajuns cercetând: prin ce se deosebeşte înţelepciunea de toate celelalte ştiinţe. Tu însă cauţi, dimpotrivă, o asemănare a ei cu celelalte. Numai că lucrurile stau altfel.85 în timp ce toate celelalte ştiinţe sunt cunoaşteri a ceva străin, şi nu a lor înseşi, înţelepciunea singură e cunoaşterea altor ştiinţe şi în acelaşi timp a ei înseşi.86 Ar fi greu să-ţi fi rămas ascunse acestea… Dar cred că tu faci tocmai ceea ce spuneai adineaori că nu faci87: tot încercând să mă combaţi, nesocoteşti tema convorbirii noastre.88

— Rău greşeşti, m-am împotrivit eu atunci, dacă-ţi închipui că te înfrunt din vreo altă pricină decât aceea de a-mi iscodi gândul din teama ca nu cumva, aşa, pe nesimţite, să cred că ştiu ceva fără să ştiu de fapt nimic.89 Eu te-aş putea încredinţa că asta fac şi acum: cercetez argumentul pentru folosul meu în primul rând, sau poate şi pentru acei câţiva care ne stau în preajmă.90 Nu crezi că, într-un fel, e un folos pentru aproape toţi oamenii91 să poată cunoaşte adevărata fire a lucrurilor?

— De bună seamă, am încuviinţat eu, Socrate.

— Prinde curaj atunci, prietene, urmai, şi răspunde-mi la întrebări aşa cum vei crede că e mai bine, neţinând seama dacă e Critias ori Socrate cel înfruntat.92 Cercetează cu luare-aminte numai problema pe care o urmărim şi vezi ce va ieşi din punerea ei la încercare.

— Aşa voi face, hotărî el. Vorbele tale îmi par chibzuite.

— Spune-mi atunci, întrebai eu, despre înţelepciune cum gândeşti?

— Cred, răspunse el, că singură ea dintre toate cunoaşterile este cunoaşterea ei înseşi şi deopotrivă a tuturor celorlalte ştiinţe.93

— Atunci, urmai, să fie ea şi cunoaştere a ce nu cunoşti, fiind totodată cunoaştere a ceea ce cunoşti? 94

— Din plin, spuse.

— Deci, numai înţeleptul se va cunoaşte pe sine şi va

fi în stare să cerceteze ce ştie şi ce nu; şi tot lui îi va sta în puteri să-i iscodească şi pe ceilalţi: ce ştie fiecare şi ce crede că ştie, iar apoi ce crede fiecare că ştie, fără să ştie. Şi singur el dintre toţi, înţeleptul poate s-o facă. Iată ce înseamnă a fi înţelept şi înţelepciune şi a se cunoaşte pe sine; să ştii ce ştii şi ce nu ştii.95 Nu aşa spui tu?

— Ba da, încuviinţă el.

— Şi acum, din nou, urmai eu, sub harul zeului mântuitor96, să cercetăm ca de la început97, în primul rând dacă e cu putinţă ori nu să ştii că ştii ceea ce ştii şi că nu ştii ceea ce nu ştii; apoi, dacă într-adevăr acest lucru este cu putinţă, ce folos ne-ar aduce nouă să ştim? 97 b

— Trebuie să cercetăm, spuse el.

— Hai, încearcă, Critias, poate-ţi faci mai lesne drum printre toate acestea. Eu, drept să-ţi spun, mă simt cam stingherit.98 Să-ţi spun de ce sunt stingherit?

— Bineînţeles.

— În linii mari, dacă lucrurile stau aşa cum spuneai acum câteva clipe înseamnă că există o anume cunoaştere care nu poartă decât asupra ei şi a celorlalte cunoaşteri precum şi a necunoaşterii.

— Hotărât.

— Vezi cât de ciudat ne-am pornit să vorbim, dragul meu; căci, dacă te-ai gândi la aşa ceva în alte domenii, cred că totul ţi-ar părea lipsit de noimă.

— Cum şi unde?

— În cele pe care am să ţi le-arăt. Gândeşte-te: crezi că poate să existe o vedere care să nu aibă ca obiect lucrurile prinse de celelalte vederi şi care să fie doar o vedere a ei înseşi şi a celorlalte vederi, şi în acelaşi timp şi a ceea ce nu se vede, una care, deşi e o vedere – să nu prindă nicio culoare, ci doar pe ea şi alte vederi?” Crezi că s-ar putea?

— Pe Zeus, nu cred.

— Sau vreun auz care să nu prindă niciun sunet, dar care să se audă pe sine, ori alte auzuri şi chiar lipsa de auz?

— Nici asta.

— Pe scurt, cercetează acum toate simţurile şi vezi dacă ţi se pare că găseşti vreun simţ al simţurilor şi al său însuşi, fără să poată prinde ceea ce prind toate celelalte simţuri.

— Nu-mi pare.

— Dar crezi că există vreo dorinţă care să nu fie dorinţa unei plăceri, ci doar a ei înseşi şi a altor dorinţe? 100

— Hotărât, nu.

— Nici vreo voinţă, pe cât îmi închipui, care să nu se deschidă către ceva bun, ci doar către sine şi către alte voinţe? 101

— Nu, desigur.

— Dar mi-ai putea arăta vreo iubire care să nu fie o iubire de ceva frumos, ci una care să se-ntoarcă asupra-şi şi asupra altor iubiri?

— Eu, mărturisi el, n-aş putea.

— Sau poate cunoşti vreo teamă de sine şi de alte temeri, care în schimb să nu se trezească în faţa primejdiei?

— Nu cunosc.

— Dar vreo părere a părerilor şi de sine fără să judece însă nimic din cele ce judecă alte păreri?

— Deloc.

— Iar în materie de cunoaştere, pe cât se pare, spunem că ar fi una care nu stăruie asupra nici unei învăţături, ci doar asupra-i şi-n spre alte cunoaşteri?

— Aşa spunem.

— Nu este ciudat ca o asemenea cunoaştere chiar să existe? Dar să nu afirmăm încă, şi cu tărie, că *nu* este, ci să cercetăm mai departe *dacă* este.

— Bine spui.

— Să vedem. Această cunoaştere este cunoaştere a ceva şi ea are proprietatea de a trimite către ceva. Nu?

— Întocmai.

— Despre ceea ce e mai mare nu spunem noi că are

această proprietate de a fi mai mare faţă de ceva? 102

— Da, are.

— Şi anume faţă de ceva mai mic, dacă va fi mai mare?

— Negreşit.

— Dacă acum am da peste un mai mare, care să fie mai mare decât cele ce sunt mai mari şi decât el însuşi, dar nu mai mare decât cele faţă de care celelalte sunt mai mari, atunci s-ar întâmpla în chip necesar ca această mărime, fiind mai mare decât ea însăşi, să fie în acelaşi timp şi mai mică decât ea însăşi. Nu?

— Hotărât, spuse el, Socrate.

— La fel, dacă ar fi ceva îndoit, faţă de alte lucruri îndoite cât şi faţă de sine, ar însemna atunci că acel ceva e îndoitul propriei sale jumătăţi, cât şi al celorlalte lucruri îndoite; căci nu există un alt îndoit decât al jumătăţii.

— E adevărat.

— Aşadar, fiind mai mare decât el însuşi nu va fi el totodată şi mai mic, ori deopotrivă mai greu şi mai uşor, mai bătrân şi mai tânăr şi aşa mai departe cu toate celelalte? Iar orice proprietate ar avea întoarsă asupra-şi, nu va avea el totodată şi firea lucrului spre care se-ndreaptă proprietatea? 103 Iată ce vreau să spun: auzul nu poate prinde nimic altceva decât sunetul, nu?

— Da.

— Aşadar, auzul se va auzi pe sine întrucât e înzestrat cu un sunet; altfel nu s-ar putea auzi.

— Hotărât că nu.

— Şi vederea, cumva, dragul meu, dacă se va vedea pe sine, trebuie să aibă o culoare; ea doar nu poate vedea ceva lipsit de culoare.

— Nu, bineînţeles.

— Vezi, aşadar, Critias, din câte le-am străbătut cu gândul, la unele ne-a părut pe de-a-ntregul cu neputinţă ca ele să-şi întoarcă virtutea cu care sunt înzestrate asupra lor înseşi, iar în privinţa altora tare mă îndoiesc să se poată aşa ceva. La mărimi, mulţimi şi altele de felul acesta

era doar întru totul cu neputinţă, nu?

— Da, întru totul.

— În schimb auzul şi vederea sau în plus mişcarea ce s-ar pune în mişcare pe ea însăşi 104, sau căldura care se arde pe sine105 şi toate celelalte asemenea lor, ar părea îndoielnice unora, altora poate nu. Ne-ar trebui un om de format mare106, prietene, care să ştie să le lămurească aşa cum se cuvine pe toate, dacă sunt alcătuiri care nu au din fire puterea de a se răsfrânge asupra lor înseşi, ci doar asupra altora, sau dacă unele pot şi altele nu. Iar dacă sunt unele care au faţă de ele înseşi asemenea putere, atunci ar fi de văzut dacă printre ele nu se află şi acea cunoaştere pe care noi o numim înţelepciune. Eu, drept să-ţi spun, nu cred că sunt în stare să fac asemenea deosebiri, în ce mă priveşte, nu m-aş încumeta să afirm cu tărie că ar putea exista aşa ceva: o cunoaştere a cunoaşterii, şi, nici în cazul că într-adevăr există, n-aş primi-o drept fiind una şi aceeaşi cu înţelepciunea, mai înainte de a cerceta dacă, fiind aşa cum e, ne e de vreun folos ori nu. Şi într-adevăr, că înţelepciunea ar fi ceva folositor şi bun, asta o presimt într-un fel. Tu, aşadar, o fiu al lui Calaischros, de vreme ce ai hotărât că înţelepciunea nu este altceva decât o cunoaştere a cunoaşterii şi totodată a necunoaşterii, dovedeşte-mi, în primul rând, că un asemenea lucru e cu putinţă, apoi, dacă aşa fiind, ar aduce cumva şi vreun folos. Şi poate aşa mă vei mulţumi şi pe mine şi-ţi voi da dreptate în cele ce-mi vei spune despre înţelepciune.

Iar Critias auzind acestea şi văzându-mă că stau la cumpănă, întocmai celor pe care-i prinde căscatul de îndată ce-i zăresc pe alţii păţind aşa, îmi păru şi el cuprins de îndoială, de pe urma îndoielii mele.107 Dar deoarece ţinea întotdeauna la bunul său renume, se ruşină faţă de cei din jur şi nu voi să consimtă că nu era în stare să-mi lămurească ceea ce-i cerusem şi-mi îngână ceva fără noimă, ca să-şi ascundă nedumerirea.

Iar eu, ca să dau avânt convorbirii noastre, spusei:

— Dacă tu crezi aşa, Critias, atunci să ne-nvoim

deocamdată că este cu putinţă să se iveasică o cunoaştere a cunoaşterii; vom mai vedea apoi dacă lucrurile stau aşa sau nu. Hai atunci, dacă o asemenea cunoaştere e într-adevăr cu putinţă, spune-ne întrucât pornind de la ea cineva e mai în măsură să ştie ce ştie şi ce nu ştie? Şi de fapt tocmai acest lucru spuneam noi că înseamnă a se cunoaşte pe sine şi a fi înţelept. Nu e aşa?

— Întocmai, spuse, şi într-un fel lucrurile se potrivesc, Socrate: căci dacă cineva stăpâneşte cunoaşterea care se cunoaşte pe sine, atunci el este de aceeaşi natură cu ceea ce stăpâneşte. Astfel când cineva are agerime, e ager, când are frumuseţe e frumos şi când are cunoaştere, e cunoscător; iar dacă un om stăpâneşte cunoaşterea care se cunoaşte pe sine, atunci un asemenea om va fi într-un fel şi cunoscător de sine.

— Nu acest lucru îl pun la îndoială, am recunoscut eu, că dacă cineva stăpâneşte cunoaşterea de sine ajunge să se cunoască şi pe sine, dar sunt nedumerit, de ce, având asemenea cunoaştere trebuie să ştie neapărat şi ce ştie şi ce nu ştie.

— Deoarece pentru el, Socrate, amândouă aceste cunoaşteri sunt una şi aceeaşi.

— S-ar putea, consimţii eu atunci, dar mă tem că nu fac niciun pas înainte: nu pot înţelege cum aceste două cunoaşteri sunt una şi aceeaşi.108

— Ce vrei să spui? întrebă el.

— Iată, i-am lămurit eu: cunoaşterea, atunci când e cunoaşterea cunoaşterii, poate ea deosebi mai mult decât ce e cunoaştere şi ce nu?

— Nu, ci doar atât.

— Oare cunoaşterea şi necunoaşterea a ceea ce e sănătos să fie deopotrivă cunoaşterii şi necunoaşterii a ceea ce e drept?

— Deloc.

— În primul caz e vorba, cred eu, de medicină şi în următorul de politică; pe când cunoaşterea pur şi simplu nu poate fi nimic altceva decât cunoaştere.

— Cum altfel?

— Dacă prin urmare cineva nu-şi sporeşte cunoaşterea cu ştiinţa a ce e sănătos şi drept, ci ştie doar de cunoaştere în general, atunci, întrucât are numai această cunoaştere, în ce chip ar putea să ştie că ştie ceva şi că deţine o anume cunoaştere, şi asta de bună seamă nu numai în privinţa sa, dar şi în privinţa altora? Sau o ştii?

— Da.

— Dar cum va şti el, prin această cunoaştere, ce anume cunoaşte? Doar ştim că ceea ce e sănătos se cunoaşte cu ajutorul medicinei, nu al înţelepciunii, ce-i armonios prin muzică, nu prin înţelepciune, iar cum se construieşte o casă, meşteşugul de a construi case o arată şi iarăşi nu înţelepciunea; şi aşa cu toate celelalte. Nu?

— Aşa se pare.

— Prin urmare, dacă înţelepciunea e numai o cunoaştere a cunoaşterii, va putea el atunci, cu ajutorul ei, să-şi dea seama de ceea ce e sănătos sau de felul în care se construieşte o casă?

— Deloc.

— Înseamnă că nu ştie ce ştie cel care nu le cunoaşte pe acestea, ci numai că ştie.

— S-ar părea.

— Aşadar a fi înţelept şi înţelepciune nu asta înseamnă: a şti ce ştii şi ce nu ştii, ci, pe cât se pare, numai a şti că ştii şi că nu ştii.109

— Se poate.

— Prin urmare, cu ajutorul înţelepciunii, nu vei fi în măsură să pui la încercare nici pe un altul care ar spune că ştie ceva, ca să vezi dacă ştie ce anume pretinde că ştie sau nu; ci numai atât, pare-se, vei şti, că el are o cunoaştere; dar a cui cunoaştere, asta nu te va face înţelepciunea să afli.

— S-ar părea că nu.

— Aşadar, nici pe cel care se preface că e medic fără să fie nu vei fi în stare să-l deosebeşti de cel care e cu adevărat, nici pe vreun altul care să fie cunoscător sau nu.

Dar să cercetăm în felul următor: dacă un om înţelept sau un oricare altul ar avea de gând să-l deosebească pe medicul adevărat de cel neadevărat, oare cum ar face? De bună seamă nu va vorbi cu el despre medicină, căci nu are pricepere un medic – am spus-o doar – la nimic alta în afară de ceea ce-i sănătos şi ceea ce-i bolnav.110

— Da, aşa e.

— Iar despre cunoaştere el nu ştie nimic, de vreme ce noi am lăsat-o pe aceasta în seama înţelepciunii doar.

— Da.

— Atunci nici despre cunoaşterea medicală nu ştie nimic cel priceput în a vindeca, întrucât medicina se întâmplă să fie şi ea o cunoaştere.

— E adevărat.

— Că medicul stăpâneşte o anume cunoaştere, asta o va şti omul înţelept; dar, trebuind s-o pună la încercare spre a-şi da seama cum este, va cerceta el altceva decât a cui cunoaştere este ea? Oare nu prin aceasta se defineşte fiecare cunoaştere, că este nu numai o cunoaştere, ci şi una anumită, care dă seama de lucruri anumite?

— Ba prin aceasta.

— Iar medicina a fost definită drept o cunoaştere deosebită faţă de altele, datorită faptului că ea este cunoaşterea referitoare la sănătate şi boală.

— Da.

— Aşadar, în asemenea stări în care poate fi găsită este firesc să caute cel care vrea să cerceteze medicina, iar nu într-unele străine, unde, bineînţeles, nici n-ar afla-o.

— Nu, de bună seamă.

— Prin urmare, pe temeiul sănătăţii şi al bolii va fi iscodit medicul, în măsura în care e vindecător, de către cel care îndeplineşte o bună cercetare.

— Aşa se pare.

— Şi nu va cerceta el atunci atât spusele, cât şi faptele medicului spre a da la iveală adevărul celor spuse şi justeţea celor făptuite? 111

— Negreşit.

— Dar fără să aibă ştiinţa medicinii ar putea cineva să urmărească asemenea spuse şi asemenea fapte?

— Nu, fireşte.

— Nimeni altul, pe cât se pare, în afară de medic, nici înţeleptul măcar n-ar putea, căci ar trebui să fie şi medic pe lângă faptul că e înţelept.

— Aşa este.

— În totul, aşadar, dacă înţelepciunea este numai cunoaşterea cunoaşterii şi a necunoaşterii, ea nu va fi în stare să-l deosebească pe medicul care-şi cunoaşte meşteşugul de cel care nu şi-l cunoaşte şi se preface numai, ori îşi închipuie că ştie ceva. Şi nici pe vreun altul dintre cei care cunosc orice nu l-ai putea deosebi cu ajutorul înţelepciunii, ci, întocmai celorlalţi meşteşugari, doar pe cel cu care te-nsoţeşti în meserie.

— Aşa se pare, încuviinţă el.

— Dar atunci, întrebai eu, ce folos am mai putea trage, Critias, de pe urma unei asemenea înţelepciuni? Dacă, aşa cum presupuneam noi la început, omul înţelept ar şti ceea ce ştie şi ceea ce nu ştie şi, apoi, că pe unele le ştie, iar pe altele nu, şi, dacă ar fi în stare să cerceteze în acelaşi chip şi pe un altul cu aceeaşi experienţă ca el, atunci, s-o recunoaştem, înţelepciunea ne-ar fi de cel mai mare folos.112 Căci ne-am trăi viaţa fără să cădem în greşeală, noi, cei care stăpânim înţelepciunea şi toţi ceilalţi câţi stau sub stăpânirea noastră. Şi nu ne-am încumeta să îndeplinim ceea ce nu ştim, ci, străduindu-ne să-i găsim pe ştiutori, am trece răspunderea în seama lor; nici nu le-am încredinţa celor pe care-i călăuzim să îndeplinească altceva decât ceea ce îndeplinesc cu pricepere; prin urmare, numai acele lucruri a căror cunoaştere ar avea-o. Astfel, sub ocrotirea înţelepciunii, casele ar fi bine gospodărite, cetatea bine rânduită, şi orice altceva care ar sta sub cârmuirea înţelepciunii.113 Şi, de vreme ce greşeala ar fi îndepărtată şi ar domni chibzuiala în orice făptuire, toţi cei care ar duce o asemenea viaţă ar izbuti în făptuirile lor, iar cei care

izbutesc sunt fericiţi.114 Oare nu asta spuneam noi, Critias, despre înţelepciune atunci când arătam cât de bine ar fi să ştim ceea ce ştim şi ceea ce nu ştim?

— Bine de tot ar fi, spuse.

— Numai că vezi, am încheiat eu, nicăieri nu ni s-a înfăţişat o asemenea cunoaştere.115

— Văd, încuviinţai eu.

— Dar, poate că înţelepciunea pe care am aflat-o noi, şi anume acea cunoaştere a cunoaşterii şi a necunoaşterii, închide în ea şi un folos; anume că cel care o stăpâneşte ar putea prinde mai uşor orice ar avea de învăţat şi toate i s-ar înfăţişa cugetului cu mai multă limpezime, de vreme ce pe lângă fiecare lucru pe care l-ar deprinde s-ar adăuga vederilor sale şi cunoaşterea. Şi poate i-ar iscodi mai bine şi pe ceilalţi dacă ar face-o înăuntrul propriei sale învăţături; iar într-altfel, dacă s-ar îndemna să cerceteze, n-ar face-o atunci cam îndoielnic şi prea puţin pătrunzător? Oare acestea să fie, prietene, foloasele pe care le dobândim noi de la înţelepciune? Nu cumva ne îndemnam să vedem mai mult? Nu cumva ne aşteptam să găsim ceva mai de seamă?

— Poate să fie aşa, spuse el.

— Poate, întării eu. Poate nici n-a avut vreun rost cercetarea noastră. Şi iată dovada: dacă lucrurile ar sta aşa cum spuneam, ciudate aspecte ar mai avea atunci înţelepciunea! Dar să vedem. Dacă vrei, să încuviinţăm acum că ar fi cu putinţă a cunoaşte cunoaşterea şi totodată să nu o împuţinăm, ci să-i dăm tot ceea ce hotărâserăm la început că ar însemna înţelepciunea: anume faptul de a şti ce ştii şi ce nu ştii; şi toate acestea acordându-i-le, să cercetăm mai bine dacă ne e de vreun folos aşa cum e ea. Spuneam adineaori de ce mare folos ne-ar fi o asemenea înţelepciune care ne-ar cârmui în gospodărirea caselor şi a cetăţii. Acum însă, nu-mi mai pare, Critias, că am încuviinţat pe drept acestea.116

— Cum aşa? se miră el.

— Deoarece, urmai eu, ne-am învoit prea uşor că ar fi

un mare bine pentru oameni dacă fiecare ar săvârşi cele pe care le ştie, iar cele pe care nu le ştie le-ar încredinţa celor care le ştiu.

— Aşadar, stărui el, nu pe drept am încuviinţat acestea?

— Nu, după câte mi se pare, i-am răspuns eu.

— Ciudate lucruri mai spui, la drept vorbind, Socrate!

— Pe câine, am izbucnit eu atunci, şi mie-mi par aşa şi chiar asupra lor ţinteam cu gândul adineaori, când spuneam că mi se înfăţişează unele aspecte ciudate, şi mă temeam că nu mi-am dus cu bine cercetarea. Căci, dacă înţelepciunea este cu adevărat aşa, nu mi se pare deloc limpede ce fel de bine ne-ar putea pregăti ea nouă. U7

— Cum aşa? întrebă el. Spune, ca să ştim şi noi ce ai în gând.

— Cred că vorbesc fără nicio noimă; totuşi, se cuvine să cercetăm cele ce se înfăţişează cugetului şi să nu le dăm deoparte aşa la întâmplare, dacă ne pasă întrucâtva de noi.

— Bine vorbeşti, mă lăudă el.

— Ascultă-mi atunci visul, îl îndemnai, oricum ar fi pătruns până la mine: fie prin poarta cea de corn, ori poate prin cea de fildeş.118 De ne-ar călăuzi cu precădere înţelepciunea, aşa cum tocmai o înfăţişam, ea ne-ar spori cunoaşterile, şi-atunci, de pildă, dacă în preajma noastră s-ar ivi cineva cu pretenţia de-a fi, fără să fie cu adevărat cârmaci, el nu ne-ar mai putea amăgi; şi niciun medic, niciun strateg sau vreun altul care s-ar preface că ştie ceva fără să ştie nu ar mai rămâne tăinuit în faţa noastră. Şi ce altceva s-ar putea alege de aci pentru noi dacă nu să fim mai sănătoşi la trup decât acum, ori, aflându-ne în primejdie fie pe mare, fie în război, să ne putem salva? Iar uneltele, hainele, încălţămintea noastră toată sau orice altceva n-ar fi lucrate atunci cu meşteşug? Şi câte altele încă, doar printr-aceea că ne-am folosi de meseriaşi adevăraţi? Şi, dacă mai vrei, am putea să încuviinţăm că există şi o ştiinţă a prevestirii ca o cunoaştere a

viitorului119; şi că, aflându-se sub cârmuirea înţelepciunii, aceasta din urmă e în măsură să-i abată de la noi pe cei care ne amăgesc, iar pe adevăraţii tâlcuitori să-i aşeze proroci ai celor ce vor fi. Că astfel orânduit fiind neamul omenesc ar săvârşi şi ar trăi potrivit cunoaşterii, o înţeleg – de vreme ce sub cârmuirea înţelepciunii, neştiinţa nu s-ar abate asupra noastră întovărăşindu-ne pe noi în faptă.120 Dar că, săvârşind lucrurile potrivit cunoaşterii riguroase, am trăi bine şi am fi fericiţi, acest lucru încă nu-l putem şti, prietene Critias.

— Totuşi, urmă el, nu vei găsi uşor vreo altă noimă pentru o viaţă împlinită dacă o înlături pe aceea a cunoaşterii.

— Atunci, îl rugai eu, mai lămureşte-mi încă ceva mărunt de tot. Despre a cui experienţă de cunoaştere vorbeşti tu? Cea a făcătorului de încălţăminte? 121

— Pe Zeus, nu.

— Te gândeşti cumva la cea a meşteşugarului în aramă?

— Deloc.

— Poate la prelucratul lânii, al lemnului sau al altora asemenea?

— Bineînţeles că nu.

— *1* Atunci, am încheiat eu, să nu mai stăruim în părerea că a fi fericit înseamnă a trăi potrivit cunoaşterii. Într-adevăr, aceştia care trăiesc şi ei sub semnul unei cunoaşteri nu sunt socotiţi de tine neapărat fericiţi; ci tu îmi pari că defineşti omul fericit în funcţie de anumite cunoaşteri. Şi poate te gândeşti tocmai la omul acela despre care tocmai vorbeam, la cel care ştie tot ce se va întâmpla, tâlcuitorul. La el sau la altul te gândeşti?

— Şi la el, spuse, şi la altul.

— La cine? am întrebat eu. Oare nu la un astfel de om care pe lângă toate cele viitoare şi cele trecute le ştie şi pe cele prezente şi căruia nimic nu-i rămâne necunoscut? Să presupunem că există un asemenea om. Căci nu cred că mi-ai putea arăta pe vreun altul care să

trăiască sub o cunoaştere mai deplină.

— Nu, bineînţeles.

— Dar un lucru aş vrea neapărat să mai ştiu: care dintre cunoaşterile acestea îl va putea face pe el fericit? Oare toate deopotrivă?

— Nicidecum deopotrivă, se grăbi el.

— Atunci care mai degrabă? Şi în ce măsură anume află el ceva din cele ce sunt, din cele trecute sau din cele ce vor fi? Oare ca ştiinţă a jocului de zaruri?

— Cum, se miră el, prin zaruri?

— Atunci, ca ştiinţă a socotitului?

— Deloc.

— Oare ca ştiinţă a sănătăţii?

— Mai degrabă, încuviinţă el.

— Dar acea cunoaştere pe care o preţuiesc eu cel mai mult, am întrebat atunci, drept ce s-o luăm?

— Drept ştiinţa binelui, spuse, şi a răului.122

— O, urâcios ce eşti, mă pomii eu, de o mulţime de vreme mă tot suceşti şi răsuceşti ascunzându-mi că nu o viaţă pusă sub semnul cunoaşterii era cea care să-ţi dea împlinirea şi fericirea, nici întregul ştiinţelor, afară doar de una singură, despre bine şi rău.123 Dacă ai vrea, Critias, să desprinzi cunoaşterea aceasta din cuprinsul celorlalte, ar fi atunci medicina mai puţin în măsură să ne vindece, meseria cizmarului să ne încalţe, sau cea a ţesătoriei să ne îmbrace? Iar meşteşugul cârmaciului ne va împiedica atunci să pierim în primejdiile largului, ori în toiul bătăliei, arta strategului?

— Câtuşi de puţin, se-nvoi el.

— Dar vezi, prietene Critias, caracterul acesta de bine şi de utilitate s-ar curma, în ce ne priveşte, dacă ştiinţa binelui şi a răului ne-ar părăsi.

— E adevărat ce spui.

— Atunci, pe cât se pare, nu înţelepciunea este cea al cărei rost e de a ne fi de folos. Nu cunoaşterea a ce se cunoaşte şi a ce nu se cunoaşte e cunoaşterea aceasta, ci cunoaşterea binelui şi a răului. Aşadar, dacă prima nu e

folositoare, urmează că înţelepciunea va însemna altceva pentru noi.124

— Dar cum să nu ne fie de folos? se împotrivi el. Dacă înţelepciunea e prin excelenţă cunoaşterea cunoaşterii înseamnă că ea veghează şi asupra tuturor celorlalte cunoaşteri; şi-atunci, de vreme ce ar cârmui şi cunoaşterea binelui, ea ne-ar putea fi de folos.

— Ar fi ea în măsură să ne dea şi sănătatea, am întrebat eu, în locul medicinei? Şi celelalte isprăvi ale altor meşteşuguri tot ea le-ar îndeplini? Nu fiecare meşteşug îşi vede de lucrarea lui? Şi-apoi, nu ne-nvoiserăm noi din vreme că înţelepciunea nu ar fi decât o cunoaştere a cunoaşterii, iar altceva nimic? N-am spus aşa?

— Aşa se pare.

— Deci nu ea este aducătoarea sănătăţii.

— Nu, de bună seamă.

— Sănătatea era doar isprava altui meşteşug. Nu?

— Da, al altuia.

— Şi nici aducătoarea vreunui folos, de vreme ce o asemenea ispravă am pus-o adineaori în seama altui meşteşug. Aşa e?

— Pe deplin.

— Cum ne-ar putea fi, aşadar, folositoare înţelepciunea dacă nu e aducătoarea nici unui folos?

— În niciun chip, Socrate, s-ar părea.125

— Vezi, prin urmare, Critias, cât de firesc era să mă cuprindă adineaori teama şi cât eram de îndreptăţit să-mi aduc vina de a nu fi întreprins cu bine cercetarea asupra înţelepciunii? Şi fără-ndoială că un asemenea lucru pe care toţi îl recunosc într-un fel a fi cel mai frumos din câte sunt nu ne-ar fi părut nouă drept nefolositor dacă eu însumi aş fi fost de folos în a cerceta cum se cuvine. Şi iată-ne acum pe de-a-ntregul înfrânţi126, căci nu suntem în stare să aflăm cărei alcătuiri i-a dat numele de înţelepciune cel care a putut statornici nume a toate câte sunt. Dar în realitate am recunoscut o mulţime de lucruri care nu ţineau laolaltă în argumentarea noastră. De pildă, am

încuviinţat că există o cunoaştere a cunoaşterii, deşi argumentarea nici n-o îngăduie, nici n-o spune. Iar acestei cunoaşteri i-am atribuit şi putinţa de a şti care sunt făptuirile altor cunoaşteri – tot fără îngăduinţa argumentării – încât omul înţelept să ne apară cunoscător atât pentru cele ce ştie, cât şi pentru cele ce nu ştie cum că nu le ştie. Şi am recunoscut aceasta cu toată însufleţirea, fără să luăm seama că ar fi cu neputinţă celui care nu ştie nimic despre un lucru să ştie totuşi ceva despre el. Doar ce altceva ar însemna încuviinţarea noastră decât că el pretinde a şti ce nu ştie? Deşi, cred eu, nimic nu s-ar putea vădi mai fără noimă. Şi, cu toate că ne-am arătat oameni cu vederi largi şi câtuşi de puţin rigizi, nu s-a dovedit prea fericită cercetarea noastră în aflarea adevărului, ci, dimpotrivă, a sfârşit prin a-şi râde de el şi într-atât, încât ceea ce am stabilit mai înainte pe bază de acord şi plăsmuire că este înţelepciunea ne-a apărut acum deşert până la sfidare. În ce mă priveşte pe mine, aproape că nici nu m-aş supăra; dar mă întorc spre tine, Charmides, şi tare mă mânii la gândul că, frumos cum eşti şi înţelept nu mai puţin la cuget, n-ai să te alegi cu niciun folos de pe urma acestei înţelepciuni şi, chiar dacă te-ar însoţi în viaţă, ea n-are să-ţi fie niciodată într-ajutor. Dar mai tare încă mă supără descântecul pe care l-am învăţat de la tracul acela127, căci nu s-a arătat de niciun preţ, după ce mi-am dat atâta osteneală să-l învăţ. Şi parcă totuşi nu-mi vine să cred că lucrurile stau chiar aşa, ci mai degrabă eu aş fi un prost cercetător, înţelepciunea doar e-un mare bine şi dacă o ai – cred eu – ar trebui să fii şi fericit. Vezi dar, de nu cumva o ai, şi-atunci n-ai mai avea nevoie de descântec; căci, dacă o ai, te-aş sfătui să mă socoteşti mai degrabă un flecar şi un nepriceput în a da temei vreunei cercetări, iar pe tine însuţi, cu cât mai înţelept, cu atât mai fericit.

Şi-atunci prinse glas Charmides:

— Dar, pe Zeus, eu nu ştiu, Socrate, dacă o am sau nu. Şi cum să ştiu ce este ceva ce nici voi nu sunteţi în

măsură să aflaţi? N-ai spus-o tu? Dar vezi, eu nu pot să te cred, Socrate, pe de-a-ntregul; iar descântecul acela, mă gândeam, mi-ar fi oricum de mare folos. La urma urmei nimic nu m-ar împiedica să mă las zile întregi sub vraja lui, până ce tu mi-ai spune că mi-e de-ajuns.

— Bine, Charmides, se-alătură în vorbă Critias, fă-o atunci! Şi-ar fi o dovadă pentru mine că eşti înţelept dacă te-ai lăsa întru totul sub descântecul lui Socrate şi dacă nu te-ai mai depărta de el – fie un răstimp mai lung, fie măcar o clipă.

— Am să-l însoţesc, se învoi tânărul şi n-am să mă depărtez de el; căci, fără îndoială, ar fi o nefăcută să nu mă supun ţie, care-mi eşti tutore, şi să nu îndeplinesc porunca ta.

— Atunci, hotărî el, ţi-o poruncesc!

— Am s-o fac dar, îi răspunse Charmides, şi am să încep chiar de astăzi.

— Ei, voi doi, i-am întrerupt eu atunci, ce tot puneţi la cale acolo?

— Chiar nimic, spuse Charmides, căci am şi pus la cale totul.

— Aşadar mă pui în faţa unui fapt împlinit, îl întâmpinai eu, şi nu-mi laşi răgaz să mai întreb ceva?

— Da, te pun în faţa unui fapt împlinit, recunoscu el, de vreme ce a poruncit aşa Critias. Şi acum gândeşte-te şi tu, ce ai să faci?

— Dar orice gând e de prisos acum. Când unul ca tine îndeamnă cu toată stăruinţa la ceva, nu-i om să nu încuviinţeze.

— Atunci, mă ispiti el, încuviinţează şi tu.

— Iată, încuviinţez.

HIPPIAS MINOR

Traducere de
MANUELA POPESCU şi PETRU CREŢIA
Introducere de CONSTANTIN NOICA
Note preliminare de
GABRIEL LIICEANU şi PETRU CREŢIA

PLATON ŞI-A LUAT DREPTUL DE A PLECA SPRE REFLEXIUNEA filosofică de oriunde. *După el nu* s-*a mai întâmplat aşa. Toate filosofiile au trebuit să-şi pună problema începutului, a principiului, a propoziţiei fundamentale sau măcar privilegiate. Singură filosofia lui Platon, în gândirea tradiţională, se naşte simplu, din realităţi de gândire şi de existenţă ale omului. Pe lângă ea, orice altă filosofie trecută pare a se ocupa de fantome ale gândului.*

Se poate pleca, de pildă, de la Homer şi deosebirea dintre Ahile şi Ulise. Problemele lui Socrate sunt de găsit la oricine, chiar la Apemantos, invocat aici fără niciun calificativ, tatăl lui Eudicos interlocutorul. Dar trebuia să ai ochiul problemei spre a vedea o întrebare acolo unde ceilalţi nu văd decât răspunsuri. Apemantos răspunsese; Iliada *e superioară* Odiseei *pe cât e Ahile superior lui Ulise. Când va fi întrebat, Hippias va răspunde la fel, ceea ce arăta că era judecata comună. Socrate însă vede aici o problemă. De aceea*, înainte *de-a o pune deschis, el stătuse câtâva vreme pe gânduri. Şi dialogul tocmai asupra acestui moment se deschide*: *„Socrate, tu de ce taciv îl întreabă Eudicos*.

Ar putea fi o problemă literară. Aici însă e o problemă filosofică şi, la o a doua considerare, este problema *filosofică a platonismului însuşi. Să-i dăm nume de pe acum*: *de cefei este cunoaşterea pe care trebuie* s-*o punem în joc, ştiinţa a conceptului obişnuit, sau ştiinţa a Ideii*? *Este ştiinţa a cunoştinţelor doar exacte, sau ştiinţă a valorilor adevărate*? S-*ar putea ca problema lui Platon să ne privească încă.*

De obicei dialogurile lui Platon poartă asupra unei teme limitate: curaj, pietate, prietenie; aici poartă asupra unei naturi, anume natura omului ştiutor, la limită natura cunoscătoare a omului. Ulise, luat ca exemplu, pare mai bun pentru că este efectiv o natură cunoscătoare. El însă nu se va dovedi mai bun pentru că nu este o natură bine *cunoscătoare. Şi de altfel Ulise e invocat doar spre a*

deschide problema omului ştiutor, iar Ahile, la rândul său, nu va servi decât ca termen provizoriu de raportare; dialogul se va întoarce la ei numai în treacăt, căci el nu pune o problemă literară, ci una filosofică.

Merită totuşi să fie subliniat, pe plan literar, cât de timpuriu a fost înregistrată deosebirea dintre Iliada *şi* Odiseea. *Ai crede că abia timpurile moderne, cu distanţa pe care o au faţă de opera homerică şi cu spiritul lor critic, au putut deosebi, nu doar între eroi, ci şi între cele două opere. Şi totuşi, de la început spiritul critic a deosebit şi preferat. Că Antichitatea greacă a putut prefera* Odiseei Iliada *ne spune ceva astăzi încă; dar că l-a preferat pe Ahile şi mai ales că a făcut din el, sumar cum este, eroul exemplar pentru educaţia sufletelor greceşti nu mai poate interesa, şi nici nu pare adevărat pentru Atena, cum n-a fost nici pentru Efesul lui Heraclit. În niciun caz pe Socrate nu-l va reţine Ahile, căci nu este o natură de ştiutor. îl reţine o clipă Ulise.*

Despre acesta din urmă Hippias spune, cu vorbele lui Homer chiar, de la începutul Odiseei, *că este un om cu multe feţe, întors în multe părţi,* polytropos. *Calificativul poate avea atât un sens bun, cât şi unul rău. La Homer nu pare defel să-l aibă pe cel rău, ba încă, dacă vezi că îndată mai jos, la versul 20 (ca şi la 70), apare pentru Ulise calificativul* antitheos, *deopotrivă unui zeu, iar în cartea X, la versul 1, cel de-a fi* polymetis, *prea înţelept, prea iscusit, atunci înţelegi că sensul lui* polytropos *este cel bun. Dar la Hippias sensul este în chip limpede cel râu, totuna cu înşelător, mincinos (*pseudes, *la* 365 *b, ceea ce va da chiar subtitlul de mai târziu al lucrării). Spre deosebire de Ahile, care e omul adevărului spus simplu şi direct, Ulise ar fi cel al făţărniciei.*

Socrate nu se grăbeşte să-l apere pe Ulise, căci îl interesează la acesta doar faptul de-a fi o natură de ştiutor. Este chiar bine pentru el ca Ulise să fie judecat râu, pentru că tocmai aşa natura lui de ştiutor, aparent bună, va pune mai izbitor în lumină problema naturii ştiutorului în

genere.

Să-l lăsăm deci deoparte pe Homer, spune Socrate (*365 c-d*). *Acum trebuie să se vadă ce se întâmplă în general cu omul care înşală. Nu-i va fi greu lui Socrate să arate că un asemenea om are o capacitate, fie şi de a înşela; o inteligenţă, fie şi perfidă; un fel de-a şti bine lucrurile, fie şi spre a face întocmai râul; o iscusinţă deci* (*iar aici, la* 365 *e, termenul grec e* sophos, *ceea ce dă şi* sophiaj; *şi că omul care înşală dispune la voie de toate acestea. Dar un asemenea om este, atunci, unul încercat* (empeiros, 366 c), *este adică* un expert, *şi cu* această temă *adevărată a dialogului se propune dezbaterii. Tema e ştiutorul, nu minciuna, cum spun alexandrinii care au subintitulat dialogul*.

*Aici Socrate îşi arată din*tr-*odată măiestria, dovedi*ndu-*se el însuşi un expert*: *cel de-a se înstăpâni asupra conştiinţelor. Până acum vorbise despre Ulise, despre omul care înşală, despre ştiutor în genere; acum vorbeşte despre Hippias însuşi, interlocutorul său. Nu numai c*ă-l *obligă să consimtă la argumente, dar îl leagă la propriu, cu persoana lui, de argumentare. Căci dacă vorbim despre ştiutori, atunci Hippias însuşi este unul. Ba îndată chiar îi va aminti că se socoteşte expert în toate. Acum îi cere să admită că este, de pildă, expert în materie de calcul. Şi Hippias îl asigură că este într-adevăr unul*.

Atunci, dacă e expert în calcul înseamnă că e capabil să calculeze mai bine ca alţii. Dar nu şi să înşele mai bine ca alţii? *în orice caz, mai bine ca neştiutorul, care-ar putea să şi nimerească rezultatul exact, voind totuşi să înşele. Deci nu numai că acela care ştie mai bine poate înşela mai bine, dar cel care poate înşela mai bine ştie mai bine; un acelaşi om le are la dispoziţie pe amândouă, fie că e calculator, geometru, astronom, fie chiar că e expert în toate, până şi în meşteşuguri, cum arată Socrate în chip pitoresc că susţine Hippias despre sine*.

O primă parte a cercetării despre natura cunoaşterii s-*ar încheia aici*: *sub raportul* cunoştinţelor *pure şi simple,*

expertul este unul singur; sau: *orice expert în folosirea lor adevărată este şi în folosirea lor falsă. Aşa e sub raportul cunoştinţelor. Dar este la fel şi sub raportul* intenţiilor? O

natură ştiutoare este o natură umană, în definitiv, adică pune în joc nu numai intelectul, ci deopotrivă voinţa şi sentimentul. Nu se pot trece cu vederea intenţiile sau finalităţile ei. Hippias o va dovedi îndată. Când Socrate îi arată că omul care nu spune decât adevărul este identic cu cel care spune neadevărul, ca Ulise, atunci el se revoltă; dar când Socrate precizează că în fapt Ahile spune neadevăruri şi el, că deci e polytropos, *atunci Hippias exclamă* (371 *a*) *că o face* fără să vrea – *şi mută astfel problema naturii ştiutorului de pe planul inteligenţei şi al cunoştinţelor pe cel al voinţei şi intenţiilor. Chiar când Socrate revine şi arată că în fond Ulise, omul cu feţe multiple, nu e făcut de Homer să mintă, pe când Ahile spune când una, când alta şi pare a fi el înşelătorul, Hippias stăruie în a susţine că o face involuntar. Dar, dacă e aşa, el n-are capacitatea de a minţi şi e inferior lui Ulise, cel capabil să mintă şi să înşele* voluntar.

S-a trecut astfel la criteriul voinţei. Într-adevăr Platan vedea bine cum, la concluzia primei părţi – că omul adevărului poate folosi la fel de bine şi minciuna – replica era simplă: *poate, dar şi* vrea? *Ştii adevărul, deci ştii şi falsul, foarte bine. Dar le vrei pe amândouă? Dacă singurul criteriu ar fi al inteligenţei ştiutorului, atunci Ulise, aşa cum e prezentat, ar fi efectiv mai bun decât Ahile; sau cel care săvârşeşte conştient râul ar fi mai bun decât cel care-l face fără de voie. Şi totuşi, legile îl pedepsesc mai aspru pe cel care face conştient râul decât pe cei care-l săvârşesc fără de voie. Iar tocmai legile sunt cele pe care le invocă sofistul cel iresponsabil* (372 *a*), *pe când Socrate, omul răspunderii civice, este acum cel care le dezminte, cu argumentele sale.*

Socrate ar putea fi mai tulburat decât celălalt de rezultatul la care s-*a ajuns – căci îl priveşte direct pe el – dacă n-ar şti că au discutat numai jumătate din problemă,*

anume cât de întinsă trebuie să fie ştiinţa *unui ştiutor de orice fel. Le rămâne cealaltă parte*: *cât de întins trebuie să fie* exerciţiul voinţei ştiutorului? *Este el liber să facă tot ce ştie şi este superior făcând aşa*? *Sau* (*dar e contrapartea nerostită de autor*) *este constrâns, tocmai pentru că ştie, să vrea numai ce trebuie*?

Hippias declarase că Ahile minte involuntar, ăkon. *Acest* ăkon *înseamnă ca participiu, în limba greacă, două lucruri*: *şi cel ce refuză, ce nu consimte, şi cel ce e constrâns să făptuiască fără voie. În limbile moderne, „involuntar" cu greu poate însemna „refuzând să vreiu*; *totuşi „lipsa de voinţa ar trebui să însemne aceste două lucruri. Sunt situaţii pe care trebuie să nu le vrei, faţă de care trebuie să activezi* ăkon, *cu refuzul voinţei tale. În orice caz, a acţiona* hekon, *de bunăvoie,* nu *este peste tot un semn de superioritate. Iar problema care se pune acum pentru ştiutor, în partea a doua a discuţiei* (*de la* yj3 *e înainte*), *este: unde anume a acţiona rău de bunăvoie este semnul unei superiorităţi, şi deci unde nu este*? *O putem spune de pe acum*: *este semnul unei superiorităţi în folosinţa liberă a* mijloacelor; nu *este semnul superiorităţii, ci al perversiunii, în lumea scopurilor. În particular, nu poate fi semnul superiorităţii în urmărirea scopurilor morale, spre a vorbi în limbaj modern.*

*Argumentarea care urmează se face pe trepte, porni*ndu-*se de la ce ne este imediat*: *trupul omenesc. Trupul nostru ne este un mijloc, ne poate fi chiar un instrument. Dacă-l folosim pentru alergare, omul alergător poate* s-*o facă şi râu*; *iar a alerga râu* de bunăvoie *este, în exerciţiul liber, neangajat, al alergării, un semn de superioritate faţă de cel ce aleargă rău fără de voie. La fel se întâmplă cu exerciţiul luptei şi cu toate exerciţiile libere ale corpului, chiar şi cu cele naturale, cum ar fi mersul, glâsuitul ori văzul*; *şi la acestea din urmă sunt de socotit mai bune*: *mersul celui ce şchioapătă de bunăvoie, vocea celui ce cântă greşit ori văzul celui ce zăreşte prost cu voinţă.*

Dar; dincolo de trupul nostru, mijloace ne sunt cu precădere instrumentele diferite. Iar cu ele va fi la fel: cârma vasului, arcul, lira, flautul pe care le poţi folosi şi râu sunt mai bune decât celelalte. Ba, în al doilea rând, mijloace pot fi şi unele vieţuitoare pe care le folosim, calul sau câinele. Ele încă sunt mai bune dacă le putem folosi râu de bunăvoie.

Înainte de-a reveni la om – şi de astă dată la viaţa sufletească, nu la cea trupească a omului – să observăm un lucru destul de curios: Socrate nu spune de la început că acela care foloseşte ochiul, lira sau câinele este el *mai bun sau mai iscusit când le foloseşte şi râu: spune că* mijloacele *sunt bune, că ochiul, de exemplu, e mai bun când poate fi folosit şi râu. De ce vorbeşte întâi despre mijloace ca atare? Poate pentru că ele n-au intenţii, sunt lipsite de voinţă; la ele nu interesează decât buna lor întocmire, care le îngăduie o folosinţă variată. Cu omul va trebui să fie altfel, chiar dacă Socrate doar o subînţelege.*

Şi acum vine întrebarea deschisă: cum stau lucrurile la om (375 *a*)? *Abia acum intră în joc mânuitorul acelor mijloace, cu natura lui complexă, omul Despre* el *era în realitate vorba, cu Ulise şi Ahile, anume despre omul priceput la ceva, cunoscător, expert. Că şi la acesta poate fi susţinut cum că mai priceput, mai ştiutor este cel capabil să acţioneze rău, e adevărat: şi arcaşul e mai bun dacă poate greşi cu bunăvoie, nu involuntar, şi medicul, şi kitharistul, ca orice alt cunoscător. Dar la om – vom spune dincolo de litera textului – nu joacă un rol numai cunoştinţele, ci şi intenţiile sau raţiunea sa de a fi ştiutor; dacă arcaşul trebuie să nimerească ţinta, faptul de-a putea să n-o nimerească intenţionat este total nesemnificativ. El e mai bun doar când îşi atinge scopul; şi la fel cu kitharistul ori medicul. Folosinţa mijloacelor, atunci, nu mai este liberă la ei, ci e angajată în atingerea scopurilor.*

Despre ce om ni se vorbise până acum7. Despre un om redus la simpla capacitate de a face bine, respectiv prost, lucrurile. Dar acesta nu e un om complet. E o

iscusinţă goală, un bun tehnician, un expert. Poate fi şi un sclav; *căci un asemenea arcaş bun, medic bun ori kitharist bun nu e neapărat un om liber, unul care, dincolo de mijloace, să aibă şi scopuri proprii. Sclavul nu are voinţă proprie, deci scopuri proprii. Şi iată-l totuşi pe Socrate invocând, la capitolul omului, tocmai exemplul sclavilor*: *„Nu ne-am dori oare sclavi înzestraţi sufleteşte astfel încât mai degrabă să greşească de bunăvoie decât fără de voie7"*[121] *Firește, orice grec liber şi-ar fi dorit sclavi iscusiţi. Dar Hippias ar fi trebuit să înţeleagă, tocmai din faptul că i se dădeau drept exemplu sclavii, că nu e vorba de oameni adevăraţi, oameni deplini.*

Cum stau lucrurile la om7 se întrebase Socrate în legătură cu superioritatea celui ce greşeşte voluntar faţă de cel ce o face doar involuntar. Tipurile de oameni invocaţi până acum nu dădeau măsura omului. Cu ei părea să fie adevărat, ca la trup sau instrumente, că sufletul omului e „mai bun dacă poate greşi voluntar. Numai că nu e încă vorba cu adevărat de suflet, *cu exemplele de până acum. Dacă Socrate spune „sufletul arcaşului*x (376 c), *al medicului şi al celorlalţi, la fel cum spune „suflete ale sclavilor, este poate spre a trezi reacţia unui Hippias, ori a ascultătorului, când va vorbi îndată apoi despre „sufletul nostru \ Sunt trei suflete, sau mai degrabă trei cugete invocate aici, dar ultimul singur („al nostru") este suflet deplin de om, pentru că – aşa cum o va ilustra Socrate – are în el valorile, scopurile, justiţia. „Sufletul arcaşului nu e decât o latură a vieţii sufleteşti, iscusinţa, capacitatea de-a face ceva, iar despre sclav unii antici spuneau că nici nu are suflet propriu. Atunci cum să se treacă asupra celui de al treilea suflet, singurul deplin, cele dovedite cu privire la primele două? Dar, provocator, Socrate trece asupra-i dovada făcută, spunând*: aşadar *sufletul care săvârşeşte răul în chip voluntar este mai bun*!

Toată doctrina socratică sau platoniciană – fiindcă

121 Citatele folosite în interpretarea noastră la acest dialog diferă uneori de traducerea din volum. Am reţinut, pentru nevoile interpretării, textul tradus de noi înşine. *(C.N.).*

aici ele nu se pot deosebi – afirmau, ca în Protagoras *(343 b-e), ori în* Menon *(78 b), în* Gorgias *(466 d), că nimeni nu săvârşeşte răul în chip intenţionat. Este adevărat, tot Platon o spune, aici în dialog, sau în* Phaidon *(262 a) şi în* Republica *(334 a), că înşelătorul ştie mai mult decât cel care, cunoscând doar adevărul, înşalăfără de voie. Dar consecinţa pe care o trage platonismul de aici este teza că tocmai cel care* ştie *(cu ştiinţa adevărată) răul nu-l mai poate săvârşi. Atunci cum poate Platon sugera de astă dată contrarul*?

Răspunsul multor comentatori a fost: dialogul nu e platonician, e apocrif. Paul Friedländer declară că, fără menţionarea dialogului în cartea Delta, la 29, 1023 *a a* Metafizicii *lui Aristotel, puţini critici l-ar fi luat în considerare (v.* Platon, vol. II, *ed. III, Berlin, 1964, p. 134).*

Carl Ritter nu credea că dialogul era sortit să fie publicat (Platon, vol. I, *München, 1930, p. 308). Dar se poate spune dimpotrivă: tocmai de aceea dialogul e platonician, deoarece aparent contrazice tezele platonismului. Un imitator care ar fi voit să dea o lucrare de a sa drept a lui Platon nu i-ar fi contrazis ideile. Acesta din urmă, în schimb, aproape întotdeauna şi-a pus ori expus gândurile sub tensiunea contradicţiei. Cum să nu fie platoniciană* dezbaterea *la care* s-*a ajuns*? *Dar e platonismul însuşi, în ultimele replici ale dialogului.*

Căci acum, cu protestul lui Hippias împotriva tezei că omul care săvârşeşte intenţionat injustiţia *ar fi mai bun,* s-*a ajuns la o temă-cheie în platonism.* S-*a trecut de la valorile-mijloc, am spune în termeni moderni, la valorile-scop. Natura umană este, fireşte, şi una de fiinţă ştiutoare. Dar nu e numai atât. Atunci când e întreagă în joc, ea învăluie aptitudinile şi cunoştinţele în finalităţi umane. Argumentarea lui Socrate îşi dezvăluie singură parţialitatea, în cazul final al justiţiei. Socrate spune (*375 *d): dacă justiţia e o capacitate (*dynamisi *sau o cunoaştere (*epistemej *sau amândouă la un loc, ea se dovedeşte mai bună în măsura în care capacitatea şi cunoaşterea sunt*

mai întinse, deci acoperă şi râul. Dar cine va admite că justiţia e doar o capacitate şi o formă de cunoaştere? Cum să spui că omul drept este un simplu ştiutor între alţi ştiutori? Justiţia e dintru început solidară cu celelalte virtuţi ale sufletului (cu sophia*, cu dreapta măsură şi curajul, va spune Platon mai târziu), iar a* şti *ceva asupra ei înseamnă a şti şi care sunt mobilurile umane.*

Totul e deci: ce ştiinţă pui în joc, în orice domeniu de cunoaştere şi cu atât mai mult în domeniul uman. Platonismul întreg, şi cu el doctrina lui Socrate, ar reprezenta o mare platitudine dacă s-*ar reduce la a spune: trebuie să ştim „exacf despre ce vorbim. Socrate şi Platon n-ar fi fascinat cultura veacurilor dacă ar fi adus simpla exigenţă de exactitate în discursurile noastre. Dincolo de cunoştinţele exacte ne mai trebuie o ştiinţă: e ştiinţa Ideilor. Ce anume este Ideea, Platon n-o spune încă, sau poate n-o ştie încă, în acest dialog de tinereţe. Dar când îl încheia făcâ*ndu-*l pe Socrate să respingă ceea ce el singur dovedise potrivit* unei *ştiinţe, a celei de cunoştinţe exacte, îţi e limpede că deschidea către o a doua.*

Dialogul nu se încheie artisticeşte, căci nu revine la Ulise. Cum totuşi să nu te întorci la el, ca la ştiutorul de un *fel al lucrurilor? E puţin probabil că Antichitatea îl judeca atât de negativ cum apare în versiunea lui Hippias. Şi totuşi el are ceva care te nemulţumeşte în făptura sa: nu negativul, ci lipsa pozitivului. E dincolo de bine şi de rău. E ştiutorul, expertul, tehnicianul, adică natura* indiferent *cunoscătoare. Dacă nu e eroul de dincolo de bine şi de rău al lui Nietzsche, anticipează totuşi ceva din omul tuturor tehnicităţilor, al zilelor noastre. Despre un asemenea arcaş care nu mai ştie ce trebuie să ţintească a vorbit dialogul lui Platon.*

Despre subtitlul dialogului*. În privinţa subtitlului „*Despre *minciuna (περί τού ψεύδους), adăugat ca şi în cazul celorlalte dialoguri de gramaticii târzii, sunt necesare câteva precizări. Termenul grec este el însuşi amfibologie, oscilând semantic între sfera eticului şi cea a*

gnoseologicului: *deci „a înşia, dar şi „a se înşela, „minciuna, dar şi „*eroare*” Un echivalent modern al termenului grec care să dea socoteală de ambiguitatea amintită nu există. Este profitabil în această situaţie un discurs explicativ.*

Dat fiind că a se înşela *provine din ignoranţă, în timp ce* a înşela – *din ştiinţă, iar pe de altă parte* a înşela *implică dublarea momentului gnoseologic cu unul etic, să precizăm cadrul teoretic general în care se înscriu relaţiile dintre aceşti parametri.*

Discuţia comportă mai întâi un plan strict gnoseologic, *implicând două situaţii*: *1. adecvaţia intelectului la lucruri, care este* ştiinţa (*pozitivul cunoaşterii*); *2. inadecvaţia intelectului la lucruri, care este* ignoranţa (*eroarea = negativul cunoaşterii*).

Planul gnoseologic, trecut prin opţional *şi* volitiv, *deschide către unul* etic *după cum urmează*: *1. situaţia neidentităţii între adecvarea conştiinţei la lucruri şi adecvarea conştiinţei la imperativul moral*: a promova *eroarea în condiţiile deţinerii adevărului*; *conştiinţa ştiu*toare *enunţă falsul* (*minciuna*) – *negativul etic*; *2. situaţia identităţii între adecvarea conştiinţei la lucruri şi adecvarea conştiinţei la imperativul moral*: a promova *adevărul în condiţiile deţinerii adevărului*; *conştiinţa ştiutoare enunţă adevărul* (*imperativul moral*) – *pozitivul etic.*

Aşadar: *enunţurile adevărate nu pot proveni decât din ştiinţă; cele neadevărate pot proveni atât din ignoranţă* (*eroarea*), *cât şi din ştiinţa voit mistificatoare* (*minciuna, înşelătoria*), *adică din*tr-*un pozitiv gnoseologic care duce, prin*tr-*un act opţional, la negativul etic.*

Toate situaţiile de mai sus sunt implicate în dialog, accentul special căzând pe raportul dintre pozitivul gnoseologic şi voita enunţare sau neenunţare a adevărului. În cadrul teoretic general enunţat nu am inclus două situaţii pe care dialogul nu le ia în discuţie, şi anume:

— *Ştiinţa care duce în mod involuntar la eroare*;

— *Ignoranţa care poate duce în mod involuntar la adevăr* (*vezi totuşi* 367 *a-ει τύχοι*).

În ambele aceste situaţii, factorul de mijlocire nu este voinţa, opţiunea (*singurele calificabile etic*), *ci întâmplarea, care este etic-neutră.*

Dar calificarea περί ψεύδους mai poate trimite la ideea manevram minciunii şi sofismului de către însuşi autorul dialogului. Dacă avem în vedere şi această posibilitate, se dezvăluie un câmp nou al raportului dintre gnoseologic şi etic: zdruncinarea prin sofism (= *eroare voită*) *a ştiinţei necritice, naive are funcţia de a trimite de la certitudini facile la o nedumerire rodnică, şi cu aceasta ne aflăm din*tr-*odată în miezul platonismului timpuriu. Iată de ce tocmai un dialog* despre minciună *ne propune minciuna ca pe o propedeutică a adevărului. Dar atunci dialogul este gândit ca farsă, şi autorul se desolidarizează în final de rezultatul obţinut prin intermediul unei suite de sofisme, lăsând a înţelege că totul a fost o joacă a spiritului şi o lecţie menită să clintească încrederea de sine a atotştiutorului Hippias* (*vezi mai jos şi nota 32*).

Despre autenticitatea dialogului. *„Fără atestarea expresă a lui Aristotel, pesemne că puţini critici ar fi considerat dialogul* Hippias Minor o *scriere platoniciana, observă Friedländer în finalul comentariului său la dialog* (*1964*, II, *134*). *Însă, chiar în aceste condiţii, nu au lipsit criticii care să-i conteste autenticitatea; astfel Schleiermacher şi Äst în secolul trecut* (ei. *Leisegang, 1930, XX2, 2379*) *şi, mai aproape de noi, A.K. Rogers* (The Socratic Problem, *New Haven, 1933*; apud *Friedländer, 1964*, II, *308*). *Critica filologică regretă poate în secret existenţa mărturiei aristotelice care i-a răpit, oricum, prilejul angajării unei dispute de proporţii şi voluptatea aneantizării adevăratului obiect* într-*o plicticoasă dezbatere alexandrină. Dovadă că absenţa, cu totul accidentală, a unei menţionări de acest tip a provocat una dintre cele mai oţioase discuţii înregistrate de literatura strânsă în jurul lui Platon* (ei. Hippias Maior,

*Note, paragraful „*Despre *autenticitatea dialogului”).*

*Din fericire deci, această mărturie există şi ea poate fi citită în cartea a V-a (*a*) a* Metafizicii, *1023 a 2 – 13, la sfârşitul discursului în care Aristotel face inventarul speciilor falsului (vezi mai jos p. 43, Texte aristotelice privitoare la* Hippias Minor J.

Referirea expresă a lui Aristotel la micul Hippias *este discutată de Alexandru din Afrodizia în comentariul său la cărţile* Metafizicii.

Despre perioada compunerii dialogului. *Th. Gomperz (*Griechische Denker, *II2, 236) vede în* Hp. Mi *„Primul dialog compus de Platon”. „*Să *spunem mai degrabă unul dintre cele mai timpurii, pentru că* Hipparchos *ar putea fi tot atât de timpuriu, dacă nu mai timpuriu chiar”, precizează Friedländer (1964,* II, *134). Iar Wilamomtz-Moellendorff (1920, I, îyj) vorbeşte de o perioadă anterioară anului* 399 î.Hr., *dat fiind că nici unui socratic, cu atât mai puţin lui Platon, nu i-ar fi venit ideea ca, imediat după moartea lui Socrate, să scrie un dialog în care acesta se joacă pe muchie de cuţit cu problemele binelui şi ale dreptăţii. Un dialog de primă tinereţe, deci. Să nu-l minimalizăm însă, aşa cum* s-*au grăbit să facă o parte dintre comentatori (*cf. *Maurice Croiset, în Nota la* Hp. Mi. *din volumul I al ediţiei „Les Belles Lettres”), care au văzut în dialog doar o acumulare de paradoxuri şi expresia unei temerităţi juvenile. Dialogul acesta i-a deschis lui Aristotel câmpul unei probleme, şi fără el poate că un capitol din* Etica nicomahică *ar fi rămas nescris. Din temeritate şi din jocul inocent al unui dialog de tinereţe* s-*a născut o întrebare: poate omul să se joace cu abilităţile morale aşa cum poate face, greşind de bunăvoie, cu cele de rând? Niciun ţintaş adevărat nu se va descalifica când va greşi cu bună ştiinţă ţinta. Dar nu te poţi juca la fel, greşind, când ţinta de atins e omul însuşi, deci virtutea, adevărul şi frumosul. Aristotel o spune fără echivocuri* într-*un tratat; dar să nu uităm că mai întâi a fost nevoie de paradoxul unui dialog de tinereţe al lui Platon.*

Analitica dialogului. *Încă dintru început, dialogul platonician, ca formă de artă şi ca procesiune către o teoreză oarecare, dezvăluie şi învăluie cu vizibilă deliberare şi cu vizibil control, se articulează totodată net şi difuz după un anumit ceremonial logic, psihologic şi adesea ludic. Orice lectură neatentă sau neprevenită poate duce la impresia de pierdere printre vorbe, de redundanţă, de stagnare când circulară, când labirintică. Este datoria comentatorului, mai mult decât a interpretului, de a-i oferi cititorului un ghid de lectură (analitic şi critic), supraordonat lămuririlor de detaliu, dar trimiţând la ele şi integrând-le recursiv.*

1 Scenariul angajării dezbaterii (363 a-364 b 3). *Pentru această secţiune a dialogului vezi mai jos şi nota 3. Aici apare un enunţ al lui Apemantos care constituie pretextul şi preludiul dezbaterii teoretice, şi o conţine* in nuce: *că* Iliada *ar fi superioară* Odiseei *în măsura în care Ahile îi este superior lui Odiseu.*

2 Teza lui Hippias degajată din tipologia eroilor homerici (364 b 4 – 363 d 3). *Astfel discuţia se angajează pe terenul unei materii literare (homerice), furnizând pe parcurs un set de concepte preliminare: Hippias precizează că îl consideră pe Ahile cel mai viteaz (αριστος), pe Nestor cel mai înţelept (σοφότατος) şi pe Odiseu cel mai versatil (πολυτροπώτατος). Socrate nu înţelege în cefei se juxtapune versatilitatea celorlalte două însuşiri eminente şi află că, în concepţia lui Hippias, versatil (πολύτροπος) este însuşirea celui care nu este sincer (άλη Βής) şi din*tr-*o bucată (άπλονς), ci, dimpotrivă, mincinos (ψευδής); de unde, renunţând la rest, Socrate reţine consecinţa provizorie că pentru Homer, în interpretarea lui Hippias, iubitorul de adevăr şi mincinosul nu sunt nicidecum unul şi acelaşi.*

3 Angajarea dezbaterii pe un teren pur teoretic (363 d 6 – 366 e 3). La *cererea lui Socrate, discuţia se degajează de ilustrările epice şi trece la dezbaterea teoretică propriu-zisă, în două etape*:

a. (363 d 6 – 366 a 8). *Prin întrebări şi răspunsuri, Socrate obţine de la Hippias* o definiţie a mincinosului, *conform căreia acesta* (*ψευδής*), *departe de a avea notele negative ale unui deficitar sau infirm în planul capacităţii genence de a realiza ceva, departe de a fi naiv, prost şi ignorant, este capabil de o realizare, viclean, isteţ, inteligent, abil, informat şi conştient, cu precizarea constantă, care provine mai ales de la Hippias, că toate aceste calităţi se exercită în sfera specifică a mistificării* (*ψευδείς, απατεώνες, πολύτροποί*). *Constatând că Hippias admite pozitivitatea mincinosului* ca mincinos, *Socrate îi cere lui Hippias să reafirme teza că „oamenii sinceri şi cei mincinoşi alcătuiesc două categorii distincte şi întru totul opuse*u *b*. (366 a 9 – 366 e 3). *Această a doua etapă a discuţiei intrinsece, reluând şi rezumând ideea pozitivităţii mincinoşilor* (*ca δυνατοί σοφοί*), *o adaugă pe aceea că ei îşi pot exercita capacităţile atunci şi ori de câte ori* vor; *se elimină totodată incapabilii* (*άδύνατοι*) *şi ignoranţii* (*αμαθείς*) *din sfera mincinoşilor posibili, rămânând câştigată teza că nu eşti mincinos dintr-un fel de tară, boală sau deficit al capacităţilor volitiv-cognitive, ci mincinosul este un personaj considerat de Socrate pozitiv,* într-*o sferă pe care Hippias o pune explicit sub semnul negativului.*

4 Refutaţia tezei lui Hippias şi primul rezultat al dezbaterii (366 e 6 – 369 a 3). *Discuţia intră* într-*o nouă etapă, marcată prin reîntoarcerea pe parcurs la o nouă paradigmă ilustrativă care nu mai este de data aceasta vreun personaj homeric, ci Hippias însuşi, ce prin polimaţia sa putea ilustra că omul competent să spună adevărul este unul şi acelaşi cu cel care poate rosti, cu competenţă, minciuna. Socrate urmăreşte să dovedească, supunând întâi analizei trei dintre competenţele interlocutorului său* (*aritmetică, geometrie, astronomie*), *următoarea teză*: *în orice sferă de activitate care comportă o competenţă-specifică, cel mai competent* (*o σοφώτατος*) *este cel mai capabil* (o *δυνατότατος*) *să spună deliberat*

atât adevărul, cât şi neadevărul, adică să mintă cu competenţă şi consecvenţă, spre deosebire de ignorant (6 ἁμαχης), care, vrând eventual să mintă, poate cădea din întâmplare peste adevăruri pe care nu intenţionase să le rostească. Rezultă că incompetentul într-*o ştiinţă nu poate fi, cu competenţă şi consecvenţă, mincinos în acea ştiinţă, chiar dacă ar vrea.*

Socrate îl califică deci pe competent, într-un sens de valorizare generică (*deci etic-neutră*), *drept bun (ἀγαθός) sau cel mai bun (αριστος), şi totodată afirmă, acum pentru întâia oară (cf. sfârşitul secţiunilor 2 şi ga),*(a) *că numai competentul, deci* unul şi acelaşi om, *este capabil să enunţe, după voie, şi adevărul, şi neadevărul; şi (b) că nu e vorba de două persoane, dintre care veridicul ar fi mai bun şi mincinosul mai rău. Generalizând acest rezultat la toate abilităţile cognitive sau artizanale (ale lui Hippias), Socrate afirmă în încheiere că nu se va găsi ştiinţă sau „tehnică" „în care cel ce spune adevărul să fie altul decât cel care minte"*.

3 Al doilea răspuns al lui Hippias şi cea de-a doua refutaţie socratică (369 a 4 – 372 a 3). *Interludiu în care Socrate, glumind ironic cu Hippias şi mâguli*ndu-*l, trece peste perplexităţile acestuia şi obiecţiile lui de procedură şi, întemei*ndu-*se pe postulatele precedente, readuce discuţia la paradigmele homerice iniţiale, dar cu scopul precis de a-şi duce mai departe gândul lui paradoxal*: *Ahile nu e cel sincer (ἀληῦης) şi Odiseu cel mincinos şi versatil (ψευδής και πολύτροπος), ci fiecare dintre ei este simultan sincer şi mincinos; cei doi nu sunt diferiţi şi opuşi (διάφοροι, ἐναντίοι), ci asemănători (όμοιοι). Urmează o dispută pe texte, Socrate încercând să dovedească prin ilustrări epice că Ahile minte şi Odiseu spune adevărul, că primul nu e mai bun decât al doilea. Hippias obiectează, căzând in cursă, că Ahile nu minte, ci se dezminte silit de schimbarea unei situaţii, deci o face fără voie (ακων), nu voit (εκων), cum procedează Odiseu. De unde Socrate, întemeiat pe ce obţinuse până aici de la Hippias, conchide*

că Odiseu este mai bun (*ἀμείνων*) *decât Ahile, ceea ce Hippias refuză să accepte. Totodată el nu mai admite nici ceea ce păruse câştigat – şi apare acum în formularea extremă*: *„cei care mint în mod voit sunt mai buni decât cei care mint fără voia loru. În ciuda demonstraţiei anterioare, Hippias nu poate admite nici că Odiseu este mai bun decât Ahile, nici*, trecând pentru întâia oară explicit discuţia în plan etico-juridic, *că ar fi „mai buni cei care comit nedreptăţi şi fac rău dinadins decât cei care o fac fără voia loru. Impas*.

6 Al doilea rezultat al discuţiei (372 a 4 – 373 e 4). *Impas care este* într-*un fel şi al lui Socrate. Căci iată-l contemplând* la rându-i *rezultatul de până acum al discuţiei*: *„cei care fac răul fără să vrea sunt inferiori celor care îl fac cu bună ştiinţa. Şi, văzând*u-*se obligat să admită aserţiunea, el se simte „cuprins parcă de o boală a minţii. Se iese din stadiul acesta după o lungă desfăşurare de cronică umilinţă socratică* (*yjz a* 4 – 373 *a 9*) *prin mijlocirea împăciuitoare a lui Eudicos* (373 *a 10-o 4*).

7 Generalizarea celui de-al doilea rezultat al discuţiei (373 c5 – 375 e 9). *Pentru a dovedi pe altă cale, mai amănunţit şi mai temeinic, afirmaţia paradoxală care dusese la impas* (*superioritatea celor care fac rău în mod deliberat*), *Socrate, după un preambul în care se postulează că bun este cel care face bine ceva, iar rău cel care face rău ceva* (*face, îndeplineşte, performează, execută* etc.), *recurge la analiza unei serii de exemple privind diverse capacităţi* (*δυνάμεις*) *grupabile, după natura organului care le exercită, în* fizice (*κατά το σώμα*) *şi* psihice (*κατά την ψυχήν*). *Acest şir de demonstraţii ilustrative duce la concluzia dorită de Socrate*: *cel bun la ceva* (*fie el instrument neînsufleţit, animal „instrumentar sau suflet de sclav*), *cel care performează în mod voit defectuos o acţiune este mai bun decât cel inapt, pentru că cel dintâi poate, dacă vrea*, s-*o execute şi bine. Se reface aici, cu alt material exemplificativ şi cu altă terminologie, demonstraţia pozitivităţii mincinosului, singurul competent*

să mintă fiind cel competent să spună, dacă vrea, şi *adevărul* (*secţiunea a 3-a*). *Şi aici, ca şi acolo, pozitivi sunt agenţii* (*sau instrumentele*) *cu dubla competenţă a pozitivului şi a negativului. Toţi ceilalţi sunt incapabili* (*ἀδύνατοι*, ασθενείς) *şi ignoranţi* (*ἀμαθεῖς*), *deci afectaţi de o infirmitate, o carenţa, un deficit, care, oricât ar vrea ei, îi face incapabili de acţiuni pozitive, şi ale căror acţiuni negative nu au meritul unei alegeri competente şi deliberate, ci netrebnicia neputinţei. Faţă de punctul de pornire al lui Hippias – versatil = mincinos* (*în sens depreciativ*) *– ne aflăm acum în faţa reabilitării tuturor celor care sunt dotaţi tocmai cu* polytropia (*în esenţă o* dytropiej *de a se mişca liber în sfera dublei lor capacităţi*.

8 Generalizarea celui de-al doilea rezultat al discuţiei prin includerea regiunii „sufletului uman” (373 e 9 – 376 c). *Dar impasul în care se intrase la sfârşitul secţiunii* 3 (*unde nu întâmplător se accede în treacăt la nivelul etic al problemei*) *se agravează în această ultimă parte a dialogului, unde tot ce se stabilise până acum se proiec*tează *brutal şi explicit asupra valorilor etice şi a ierarhiei care le este specifică. Se intră* într-*o sferă în care e vorba de „sufletul nostru, de săvârşirea binelui şi râului etic* (*δικαιοσύνη, ἀδικία*), *de cine este cu adevărat bun* (*ἀγαμός*) *în acest plan. Socrate şi Hippias convin că toţi dorim ca sufletul nostru să fie cât mai bun cu putinţă* (ως *βέλτιστη*); *or, din cele de mai sus rezultă că sufletul cel mai bun „va fi sufletul care face rău şi greşeşte în mod voit, şi nu cel care o face fără voia sau, ceea ce lui Hippias i se pare „cumplit”* (*δεινόν*). *Socrate mai încearcă o cale* (*interesantă pentru istoria postplatonică a problemei*; *vezi mai jos textele aristotelice*), *aceea de a demonstra că la aceeaşi concluzie se ajunge dacă socotim că „dreptatea”* (*adică binele etic*) *este fie o capacitate, fie o ştiinţă, fie amândouă* (*apare aici la Socrate nevoia de a reuni două serii demonstrative prezente în dialog*: *cea strict cognitivă şi cea generic aptitudinală*). *Într-adevăr, în ambele cazuri un plus de capacitate sau de ştiinţă* (*sau de amândouă*) *îl*

face pe om mai drept (*adică etic mai bun*), *ceea ce duce din nou la superioritatea celui care, putând şi vrând să săvârşească binele, poate, dacă vrea, să săvârşească răul în orice privinţă* (*περί πάσαν εργασίαν*). *Dacă „mai capabil" înseamnă „mai bun, atunci „când un suflet capabil şi mai bun va comite nedreptăţi, o va face dinadins, pe când omul râu o va face fără voia lui"*. *Mai mult, de vreme ce „un om e bun când are un suflet bun şi râu când are un suflet râu", rezultă, de data aceasta în planul absolut al tipologiei etice, că „cel care greşeşte şi face lucruri ruşinoase şi nedrepte în mod voit nu poate fi altul decât omul cel bun. Hippias nu poate cădea de acord. Şi nici Socrate. Întâi prin rezerva*: *„dacă există un astfel de om*; *al doilea prin perplexitatea de a fi ajuns „cu necesitate** *la o concluzie pe care în fond „şovăie** *să o accepte, dar de care cei „atotştiutori**, *ca Hippias, nu* s-*au priceput să-l „tămâduiască*.

Consideraţii critice: închiderile şi deschiderile dialogului. *Poate fi Socrate tămăduit*? O *procedare posibilă este aceea de a dovedi că nimic* nu duce „cu necesitate" la paradox, *adică de a revela erorile sale de raţionament. Alta ar fi aceea de a-i valida raţionamentul, dar de a da concluziei un sens mai acceptabil, chiar dacă mai limitat. În sfârşit, dialogul poate fi considerat şi o farsă logică cu scopuri educative, opera unui „mincinos** *superior al cărui ţel ar fi fost să demonstreze* per absurdum *inanitatea propriei sale teze, deschizând calea spre intuirea unui adevăr superior evidenţelor bunului-simţ consacrat de tradiţie şi deschizând prin paradox ceea ce paradoxul închide*.

Oricum ar fi, un dialog în care adversarul pare să aibă mereu dreptate, dar nu se poate bine apăra de sofismele flagrante ale lui Socrate, un dialog în care falsul pare să ducă la adevăr şi adevărul la fals este vrednic de un demers critic care să elimine sofismele (voite sau nu) şi să degaje intenţia mai adâncă a protagonistului. Cine are curajul de a proceda la o catarsă a adevărului prin fals

merită să fie reabilitat (cu restricţiile cuvenite şi poate dorite de el însuşi) cu metoda inversă. Cu atât mai mult cu cât dialogul pare să intre în conflict cu o teză fundamentală a platonismului, aceea că cel care cunoaşte adevărul şi binele nu poate săvârşi răul (*fie el logic, praxiologic sau etic*) – cf. *Xen.*, Memorab., *4, 6, 11 – 20*.

Sofisme şi incompletitudini. *Important este aici nu de a reface analitic şi narativ demersul dialectic al dialogului din punctul de vedere al sofismelor sau falselor extrapolări, ci de a arăta sintetic tezele fundamentale care duc în chip ilegitim la paradox*.

Ele par a fi, în principal: *a*. transferul de la potenţial la actual, *atât în planul capacităţii, cât şi în acela al voliţiunii*: *a putea să săvârşeşti deopotrivă pozitivul şi negativul nu înseamnă nici a vrea să-l săvârşeşti, nici a-l săvârşi*; *mai bun la ceva e cel care poate săvârşi atât binele, cât şi râul exclusiv pentru că puterea e mai bună* decât *neputinţa, o arie opţională mai largă e preferabilă unei limitări provenite din incapacitate*; *se trece de la ideea că incapabilul e mai rău, pentru că deficitar* în fapt, *la aceea că cel capabil e mai bun pentru că are o dublă competenţă potenţială. Simptomatic este aici faptul că Socrate evită sistematic să vorbească de rezultate obiectualizate, de artefacte, care se instalează fără echivoc în planul actualului*; *b*. transferul de la cognitiv, tehnic şi instrumental la axiologic; *în primul caz râul este o potenţialitate care rezidă în capacitate şi îi dă o confirmare în plus şi care, chiar exercitat, nu atestă răutatea tipologică a agentului şi nu modifică definiţia competenţei sale, neutră potenţial; în cazul axiologicului şi, mai grav, al eticului strict, săvârşirea voită a râului de care eşti în stare (prin faptul că eşti în stare şi de bine) te scoate din sfera binelui şi te descalifică drept om bun, omul etic bun neputând fi, prin dedublare, instrumentul propriei sale negări de sine prin efectuarea râului*; *omul bun nu poate avea, prin definiţie, niciun mobil conştient şi voit de a săvârşi râul, nici ocazional, nici prin instalarea în*

tipologie şi habitus.

Aşadar, omul bun nu este cel care săvârşeşte voluntar răul, ci acela care, putându-l săvârşi, în virtutea competenţei sale, în virtutea însăşi a bunătăţii lui, nu-l săvârşeşte.

Şi totuşi Socrate a intuit ceva de preţ: *existenţa capacităţii de rău în omul bun* întăreşte *definiţia lui de om bun, situând-o în planul libertăţii, aşa cum, la nivelul tehnic, competenţa binelui o include pe cea a răului*.

A vrea *răul pentru că eşti mai competent să-l săvârşeşti este însă altă problemă. Reintrăm în platonism afirmând, în încheiere, că însăşi bogăţia de posibilităţi* (*pozitive şi negative*) *a celui bun îl plasează deasupra voinţei de rău şi chiar i-o blochează. Gluma instructivă a lui Socrate se întemeiază pe o omisiune voită şi rodnică. Aserţiunea ipotetic-dubitativă „dacă un asemenea om exista, Socrate o formulează ca pe o ispită învăluită în propria sa nedumerire de a se fi văzut adus să gândească aşa. Tăcerea lui e tăcerea dreptului la un răspuns, mai târziu, sieşi sau altora. Bogăţiei neutre şi ambigue a posibilului i se răspunde în lumea existentă în fapt a valorilor prin acea bogăţie care constă în a alege sărăcirea printr-o determinare univocă. Paradoxul nu trimite la fals, ci la instituirea doxei în ştiinţă şi a ştiinţei ca temei ideal al voinţei de bine*.

TEXTE ARISTOTELICE PRIVITOARE LA *HIPPIAS MINOR*

Grupăm aici câteva dintre textele aristotelice care vizează problema discutată în Hippias Minor (*uneori cu referire explicită la dialog*). *Ele constituie în bună măsură o critică legitimă a tezei fundamentale a dialogului şi oferă soluţii care scot problema din impas* (*distincţia dintre capacitate – abilitate – şi înţelepciune, distincţia dintre planul tehnic-instrumental şi cel etic, dintre partea raţională şi cea iraţională a psihicului uman, identitatea omului bun cu actele sale* etc.). *Dar ceea ce-i scapă lui Aristotel este a*) *că demonstraţia prin absurd este totodată*

ironică şi educativă; *b*) *că Platon nu putea pune în gura lui Socrate*, ca adevăr câştigat, *ceva care neagă însăşi esenţa platonismului*.

Metafizica, 1025 *a 6 – 16*

„Acestea sunt diferitele sensuri ale cuvântului fals. *Dar un alt sens e acela pe care îl întâlnim când vorbim de un om fals* (*ψευδής*), *adică acela care e înclinat* (*εύχερής*) *să enunţe propoziţii false, pentru care are o anumită predilecţie* (*προαιρετικός*), *fără alt motiv* decât *minciuna în sine, căutând să le inculce în spiritul altuia, după cum numim false lucrurile ce produc o imagine falsă. De aceea e greşită afirmaţia din dialogul* Hippias, *prin care se caută să se arate că acelaşi om e totodată şi mincinos, şi iubitor de adevăr* (*ώς 6 αυτός ψευδής και άληθής*). *Căci, în acest dialog, e numit fals omul în stare să spună minciună, adică acela care e priceput şi isteţ* (*είδώς και φρόνιμος*), *şi acolo se dă preferinţă aceluia care e rău cu premeditare* (*τον έκόντα φαϋλον βελτίω*). *Dar această aserţiune se întemeiază pe o falsă inducţie. Într-adevăr, cel care şchioapătă voluntar nu este de preferat celui care şchioapătă involuntar decât dacă prin «a şchiopăta» se înţelege* «a *imita un şchiop*»; *căci cel care ar şchiopăta voluntar ar fi desigur mai rău* (*έπει εϊγε χωλός έκών χείρων ίσως*). *Aşa stau lucrurile şi când e vorba de caracter*" (*cu modificări*, trad. *Şt. Bezdechi, în Aristotel*, Metafizica, *Editura Academiei, Bucureşti, 196*% *p. 204*).

Etica nicomahică, 1103 *a 2 j-b 11*

*„Rezultatele artei îşi au desăvârşirea în ele însele; ajunge deci ca ele să aibă, odată îndeplinite, cutare sau cutare caracter. Dimpotrivă, când este vorba de acţiunile conforme cu virtutea, nu este de ajuns să aibă cutare sau cutare caractere pentru a fi fost săvârşite după dreptate sau cumpătare: este nevoie, în plus, ca cel care le săvârşeşte să aibă, săvârşi*ndu-*le, anumite dispoziţii. Întâi, trebuie să le săvârşească în mod conştient. În al doilea rând, să le săvârşească în mod intenţionat şi, se cade să adăugăm, intenţionat tocmai în vederea lor. În al treilea*

rând, trebuie ca în acţiunea lui să rămână ferm şi neclintit… Când este vorba să dobândeşti virtutea, dispoziţia de a fi conştient nu slujeşte la mare lucru, sau chiar deloc, în timp ce celelalte două […] sunt de o însemnătate hotărâtoare, tocmai pentru că ceea ce duce la deţinerea virtuţii este săvârşirea actelor drepte şi cumpătate… Putem spune în mod întemeiat că omul drept se instituie ca atare săvârşind acte drepte, omul cumpătat, săvârşind acte cumpătate. Cine nu săvârşeşte asemenea acte nu are nici cea mai mică şansă de a deveni virtuos".

Etica nicomahică, 1129 *a 11 – 16*

„*Trebuie distins cazul ştiinţelor şi al capacităţilor, pe de o parte şi, pe de altă parte, acela al stărilor constante* (*αί ἕξεις*). *O aceeaşi capacitate şi o aceeaşi ştiinţă se aplică […] la obiecte opuse; o stare constantă, dimpotrivă, nu produce efecte care să ifie opuse. De pildă, sănătatea nu ne pune în măsură să îndeplinim acţiuni contrare sănătăţii, ci doar de a avea reacţii de om sănătos; într-adevăr, spunem despre cineva că are un mers de om sănătos atunci când merge aşa cum ar face-o un om sănătos*".

Etica nicomahică, 1137 *a vj-zg*

„*Unii îşi închipuie că omul drept poate acţiona tot atât de bine în chip nedrept, cât şi în chip drept […] putând săvârşi unul sau altul dintre faptele nedrepte… Răspundem la aceasta că a te face vinovat de laşitate sau de nedreptate nu înseamnă comiterea întâmplătoare a unei acţiuni laşe sau nedrepte, ci comiterea lor în virtutea unei anumite dispoziţii interioare*".

Etica nicomahică, *1140 b 21 şi urm.*

„*De bună seamă există o virtute*[122] (*αρετή*) *a artei* (*τέχνης*), *dar nu şi una a înţelepciunii* (*φρονέσεως*), *care este ea însăşi o virtute. Pe de altă parte, când e vorba de artaf este mai bine să greşeşti de bunăvoie decât involuntar; când e vorba de înţelepciune, lucrurile stau invers, ca şi în cazul virtuţilor moralei*

Etica nicomahică, *1144 b 20 – 40*

122 Aici în sens de abilitate practică.

„Cea care face ca intenţia (διά προαίρεσιν) să fie dreaptă este virtutea; dar tot ceea ce este în natura lucrurilor pentru a ne realiza intenţia fine nu de virtute, ci de o altă facultate… Există o anumită facultate care se numeşte iscusinţă (Ἱεσπ δόναμις fjv καλοϋσι δεινότητα). Această facultate este de asemenea natură încât ne poate face să realizăm toate ţelurile pe care ni le propunem. Dacă ţelul e bun, facultatea aceasta e lăudabilă, dacă nu, ea nu este decât dibăcie de a înşela (πανούργοι). De aceea pe oamenii iscusiţi (δεινοί) îi numim când înţelepţi (φρόνιμοι), când înşelători (πανούργοι), înţelepciunea nu se confundă cu această facultate, dar nu se poate dispensa de ea. Starea constantă (ξις) care este înţelepciunea perfecţionează «ochiul sufletului Λ *dar nu poate* s-*o facă fără virtutea morală. […] Este pe deplin limpede că nu poţi fi înţelept fără să fii bun”.*

Etica eudemică, *1246 a 32-b 36*

„Astfel stau lucrurile şi în privinţa ştiinţei: ea poate fi întrebuinţată şi corect, şi greşit, ca atunci, de pildă, când cineva scrie incorect în mod intenţionat, ca şi când în momentul acela ar fi un ignorant. Parcă îşi răsuceşte mâna. Şi dansatoarele folosesc uneori picioarele în loc de mâini şi invers.

Astfel, dacă toate virtuţile ar fi specii ale cunoaşterii, atunci ar fi cu putinţă să foloseşti şi dreptatea ca şi când ar fi nedreptate, iar cel care săvârşeşte lucruri nedrepte le-ar săvârşi pe temeiul dreptăţii, aşa cum actele de ignoranţă s-*ar întemeia pe ştiinţă. Dacă acest lucru este însă imposibil, atunci e limpede şi faptul că virtuţile nu sunt specii ale cunoaşterii. Şi tocmai pentru că nu este posibil să fii neştiutor întemei*ndu-*te pe ştiinţă, ci doar să greşeşti, săvârşind lucruri identice cu ceea ce ai săvârşi din ignoranţă, nici nu e cu putinţă ca cineva să acţioneze pe temeiul dreptăţii ca şi când ar acţiona pe temeiul nedreptăţii. Deoarece însă înţelepciunea este ştiinţă şi adevăr,* s-*ar putea ca în cazul ei lucrurile să se petreacă exact ca în cazul ştiinţei: într-adevăr,* s-*ar putea ca cineva*

să acţioneze neînţelept 1 pe temeiul înţelepciunii şi să facă aceleaşi greşeli ca şi cel neînţelept. Dacă, în orice privinţă, folosirea fiecărui lucru ar fi simplă, procedând în felul respectiv s-*ar proceda cu înţelepciune. În cazul fiecărei alte specii de cunoaştere alt principiu dominant provoacă folosirea aberantă; dar care oare este ştiinţa care ar putea provoca folosirea aberantă a acelei ştiinţe care le domină pe toate? Într-adevăr, dincolo de ea nu mai există nicio ştiinţă [sau intuiţie]. Însă nici vreo virtute, căci de virtute te poţi folosi: virtutea cârmuitorului uzează de aceea a celui cârmuit. Şi atunci despre ce anume este vorba? Să fie oare ca atunci când se consideră că intemperanţa este un viciu al părţii iraţionale a sufletului, iar* despre *intemperant că are un spirit nestăpânit? Dar; dacă aşa ar sta lucrurile, atunci, dacă dorinţa va fi puternică, îl va deruta, iar calculele sale îl vor duce exact în direcţia opusă [...]; e limpede că dacă în această parte iraţională există virtute, iar; dimpotrivă, în partea raţională există ignoranţă, alte lucruri se vor transforma: aşa că se va putea concepe folosirea şi dreaptă, şi nedreaptă a dreptăţii, neînţeleaptă a înţelepciunii; astfel că ar trebui avut în vedere şi contrarul. Căci ar fi absurd ca (1) viciul dintâuntrul părţii iraţionale să devieze virtutea inerentă părţii raţionale şi să o facă pe aceasta să fie ignorantă; şi ca (2) virtutea dintâuntrul părţii iraţionale, în timp ce [în cea raţională] sălăşluieşte ignoranţa, să nu fie în stare* s-*o devieze şi să ducă la judecata înţeleaptă şi la îndeplinirea celor ce se cuvin – şi, iarăşi, ca înţelepciunea dintâuntrul părţii raţionale să producă cumpătare în înstăpânirea din partea iraţională. Aşadar, trebuie să se aibă în vedere posibilitatea de a acţiona cu înţelepciune pe temeiul ignoranţei. Este însă cu totul absurd să se facă uz de ceva cu înţelepciune din orice alt motiv şi în special din ignoranţă. Într-adevăr, nu vedem acest lucru în cazul nici uneia dintre celelalte [ştiinţe?]: înstăpânirea <nu> alterează medicina sau gramatica... Într-adevăr, cel nedrept poate să săvârşească tot ce săvârşeşte şi omul*

drept şi, în general, «incapacitatea» este inerentă «capacităţii». Astfel, este clar că stările constante (Zţeiţ) ale celuilalt sunt totodată înţelepte şi bune şi este adevărată afirmaţia socratică conform căreia nimic nu este mai imperios decât *înţelepciunea. Dar că înţelepciunea ar fi o ştiinţă este neadevărat: este o virtute, nu o ştiinţă sau poate o altă specie de cunoaştere*".

Bibliografie: Personalitatea şi opera lui Hippias din Elis: Diels-Kranz, *Vorsokratiker*, e 79* H. ι> *577* I Spengel, L., *De Hippia Eleo ejusefue scriptis*, în: Συναγωγή τεχνών, Stuttgart, 1828 Osann, Fr., „Der Sophist Hippias als Archäolog", în: *Rheinisches Museum*, 2, 1843, pp. 495 şi urm. Müller, C., „Hipp. Eiei fragmenta coli.", în *Fragm. Hist Graec.*, vol. II, Parisiis, 1848 Mähly, J., „Der Sophist Hippias von Elis", în: *Rheinisches Museum*, 15, 1860, pp. 514 – 335 şi 16, 1861, pp. 38 – 49 I Dümmler, F., „Hippias der Eleer", în *Akademika*, Giessen, Anhang III Apelt, O., „Der Sophist Hippias von Elis", în: *Beitrüge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig, 1891 Vatovaz, G., *Del sophista Ippia eleo*, Capodistria, 1909 Gomperz, H., *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, 1913, pp. 68 şi urm. Welmann, E., articolul „Hippias", 13, în: Pauly-Wissowa, RE, 16. Halbband, Stuttgart, 1913, pp. 1706 – 1707 Zilles, W., „Hippias aus Elis", în: *Hermes*, 53, 1918, pp. 45 şi urm. Ueberweg-Praechter, *Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1920, p. 137 şi urm. Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen*, 1, 6, a, Leipzig, 1920, pp. 1316 – 1321 Levi, A., „Ippia di Elide e la corrente naturalistica di Sofistica", în: *Soph.*, 1942, pp. 441 – 450. I Untersteiner, M., *I Sofişti*, Torino, 1949, pp. 326 – 363 Dupréel, E., *Les sophistes*, Neuchitel, 1848 Guthrie, W.K.C., *The Sophists*, London, 1971, pp.354 şi urm.

Dialogul „Hippias Maior": Klinger, J., *Hippias minor und Hippias maior*, I, Wiener Neustadt, 1884 Backs, H., *Zur Erklärung der Dialoge Hippias minor und Hippias maior*, Burg., 1891 Apelt, O., „Die beiden Dialoge Hippias", în: *Neue Jahrbücher für den klassischen Altertum*, 19,

1907, pp. 630 – 658 Berndt, R., *Der innere Zusammenhang der în den platonischen Dialogen Hippias minor*, *Loches*, *Charmides und Lysis augewiesenen Probleme*, Königsberg, 1908 Apelt, O., *Platonische Aufsätze*, Leipzig-Berlin, 1912, pp. 203 şi urm. Kraus, O., *Platons Hippias minor*. *Versuch einer Erklärung*, Prag, 1913 Pohlenz, M., *Aus Platons Werdezät*, Berlin, 1913, pp. 57 şi urm. Wilamowitz-Moellendorff, U. von, *Platon*, I, Berlin, 1919, pp. 137 şi urm. Momigliano, A., „Ideali di vita nella sofistica: Ippia e Crizia", în: *La cultura*, IX, 1930, pp. 320 – 330 Ovink, B.J.H., *Philosophische Erklärungen der platonische Dialoge Menon und Hippias Minor*, Amsterdam, 1931 Schneidewin, W, *Platons zweiter Hippias Dialog*, Paderborn, 1931 I Hildebrandt, K., *Platon*, Berlin, 1933, pp. 54 şi urm. Sciacca, G.M., „Ippia Minore", în: *Giornale di Metafisica*, *8*, 1953, p. 670 şi urm. Hoerber, R.G., „Plato's Lesser Hippias", în: *Phronesis*, VII, 1962, pp. 121 – 131 Friedländer, R, *Platon*, II. Berlin, 1964, pp. 125 – 135, 307 – 308 Muhlern, J.J., „τρόπος and πολυτροπία în Plato's Hippias minor", în *Phoenix*, XXII, 1968, pp. 283 – 288 I Haag, A., *Hippias Maior*. *Interpretation eines pseudoplatonischen Dialogs* (Diss.), Tübingen, 1973, pp. 83 – 95.

Traducerea s-a făcut după ediţia Platon, *Œuvres complètes*, tome I, texte établi par Maurice Croiset, Paris, „Les Belles Lettres", 1925. Dialogul a mai fost tradus în româneşte de Şt. Bezdechi în volumul Platon, *Dialoguri*, Bucureşti, 1922.

[SAU *DESPRE MINCIUNĂ*, DIALOG ANATREPTIC]

EUDICOS SOCRATE HIPPIAS

eudicos1 Dar tu, Socrate, de ce taci, după ce Hippias2 ne-a făcut o atât de lungă dovadă a priceperii sale? De ce nu lauzi şi tu, împreună cu noi, o parte sau alta din vorbirea lui său, dacă-i găseşti vreo greşeală, de ce nu iei cuvântul împotrivă? Şi asta cu atât mai mult cu cât iată-ne rămaşi între noi, oameni care pretindem pe drept cuvânt că ne îndeletnicim stăruitor cu filozofia3.

Socrate Mărturisesc bucuros, Eudicos, că l-aş întreba pe Hippias câte ceva în legătură cu cele spuse de el adineaori. L-am auzit pe Apemantos, părintele tău, spunând că *Iliada* lui Homer e un poem mai bun decât *Odiseea*, în aceeaşi măsură în care Ahile îi e superior lui Odiseu4. El susţinea că, dintre cele două poeme, acesta din urmă a fost închinat lui Odiseu, celălalt lui Ahile. Ei bine, în privinţa aceasta mi-ar plăcea să-mi spună Hippias câte ceva, dacă n-are nimic împotrivă: ce crede despre cei doi bărbaţi, pe care dintre ei îl pune el mai presus; doar în prelegerea lui ne-a spus atâtea alte lucruri de tot felul, despre o seamă de poeţi, printre care şi Homer5.

eudicos Nu încape nicio îndoială că Hippias va fi bucuros să răspundă întrebărilor tale. Nu-i aşa, Hippias, că îi vei da răspuns lui Socrate dacă te va întreba ceva? Ce zici?

hippias N-ar fi ciudat, Eudicos, dacă tocmai eu aş căuta să fug de întrebările lui Socrate? Ştii bine că atunci când se ţin jocurile panhelenice de la Olimpia6 plec de acasă, din Elis, şi, ducându-mă la sanctuarul de acolo, mă pun la dispoziţia oricui ar vrea să stea de vorbă cu mine despre unul dintre subiectele pe care le am pregătite dinainte. Sau sunt gata, de asemenea, să răspund oricui, indiferent ce ar vrea să mă întrebe.

Socrate Fericit eşti, Hippias, dacă de fiecare Olimpiadă soseşti la sfântul lăcaş cu sufletul atât de plin de încredere în ştiinţa ta. M-aş mira ca vreunul dintre luptători să sosească pentru întrecerile de acolo tot atât de neînfricat şi de încrezător în puterile lui cum spui tu că eşti în mintea ta.7

hippias Nimic mai firesc, Socrate, căci de când am început să iau parte la întrecerile olimpice n-am întâlnit încă pe nimeni care să mă întreacă în ceea ce ştiu.8

Socrate Din câte spui, frumoasă e, şi pentru cetatea Elidei, şi pentru părinţii tăi, faima priceperii talei Acuma însă9 ce ai să ne spui despre Ahile şi Odiseu? Care dintre ei ţi se pare mai presus de celălalt, şi în ce privinţă? Adineaori, când era atâta lume înăuntru şi tu îţi ţineai discursul, nu te-am prea putut urmări, şi m-am sfiit să-ţi pun întrebări atât din pricina mulţimii dinăuntru, cât şi de teamă să nu-ţi stânjenesc demonstraţia. Acum însă, fiindcă suntem mai puţini, iar Eudicos mă îndeamnă să te iscodesc, arată-ne desluşit ce anume spuneai despre cei doi bărbaţi. Prin ce-i deosebeai?

hippias Bine, Socrate. N-am nimic împotrivă să-ţi spun şi mai limpede decât adineaori părerea mea despre ei sau despre oricare alţii. Afirm că Homer l-a zugrăvit pe Ahile drept cel mai viteaz dintre bărbaţii care au venit la Troia, pe Nestor cel mai înţelept, iar pe Odiseu cel mai versatil10.

Socrate Minunat, Hippias! Numai că ai vrea să fii atât de bun să nu râzi de mine dacă mă vezi înţelegând greu spusele tale şi tot punându-ţi la întrebări? încearcă,

rogu-te, să-mi răspunzi cu blândeţe şi răbdare.

hippias Frumos mi-ar sta, Socrate, dacă tocmai eu, care îi învăţ pe alţii lucrul acesta şi socot că este drept să primesc în schimb bani, n-aş răspunde întrebărilor tale cu răbdare şi blândeţe.

Socrate Ce vorbe frumoase rosteşti! Ascultă deci: când spuneai că Homer l-a zugrăvit pe Ahile drept cel mai viteaz şi pe Nestor drept cel mai înţelept, am înţeles ce vrei să spui. Dar când ai zis că poetul l-a zugrăvit pe Odiseu drept cel mai versatil, zău că n-am mai înţeles. Spune-mi dar, poate mă lămuresc mai bine: pe Ahile, Homer îl înfăţişează ca pe un om versatil? 11

hippias Câtuşi de puţin, Socrate, ba dimpotrivă, ca pe un om dintr-o bucată şi cât se poate de sincer12. Dovadă că în scena *Rugăminţilor13*, când îi pune pe cei doi să vorbească unul cu altul, Ahile îi spune lui Odiseu:

Îndemânatice Laertiene Ulise, răsad al lui Zeus.

Trebuie de la-nceput să vă spun fără-nconjur, pe faţă.

Tot ce în sine-mi socot şi cum între noi o să fie.

Doar ca să nu-mi staţi pe cap şi asurzindu-*mă cu smiorcăitul*

Ca şi de-a iadului poartă lehamite mi-e de tot omul.

Carele una vorbeşte şi tăinuie-n sufletu-i alta;

De-ast-apriat vă voi spune ce-mi pare că-i mult mai cu cale.14

În aceste versuri poetul dă la iveală firea fiecăruia: Ahile este sincer şi dintr-o bucată, iar Odiseu versatil şi mincinos15. Într-adevăr, versurile de mai sus el le pune în gura lui Ahile, care îi vorbeşte astfel lui Odiseu.

Socrate în sfârşit, acuma cred că înţeleg, Hippias, ce anume vrei să spui. S-ar părea că pe omul versatil tu îl numeşti mincinos.

hippias întocmai, Socrate: şi chiar aşa îl înfăţişează Homer pe Odiseu în multe locuri şi din *Iliada*, şi din *Odiseea*.

Socrate De unde se vede că, pentru Homer, iubitorul de adevăr şi mincinosul sunt departe de a fi unul şi acelaşi.

hippias Cum altfel, Socrate? Socrate iar tu eşti de aceeaşi părere, Hippias?

hippias întru totul. Ar fi şi ciudat să nu fiu. Socrate Dacă-i aşa, atunci hai să-l lăsăm deoparte pe Homer, dat fiind că e cu neputinţă să-l mai întrebăm care îi era gândul compunând aceste versuri.16 Tu însă, de vreme ce văd că îmbrăţişezi această cauză şi îţi însuşeşti gândul pe care îl pui pe seama lui Homer, răspunde în numele lui Homer şi într-al tău deopotrivă. hippias fie. Te rog să mă întrebi, pe scurt, tot ce doreşti. Socrate Spune-mi atunci ce înţelegi tu prin mincinoşi: oameni care nu sunt în stare de o anumită acţiune, ca bolnavii de pildă, sau, dimpotrivă, capabili de o acţiune anume?

hippias Ba capabili, negreşit, de tot felul de lucruri şi îndeosebi de a-i înşela pe alţii.

Socrate Din câte spui ar urma că aceşti oameni sunt capabili de anumite acţiuni şi totodată versatili. Aşa e? hippias Da.

Socrate Dar sunt ei oare versatili şi înşelători datorită prostiei şi neroziei sau datorită vicleniei şi isteţimii?

hippias Nici vorbă că datorită vicleniei şi isteţimii. Socrate sunt deci, pe cât se pare, oameni inteligenţi. hippias şi încă cum, o, Zeus!

Socrate Inteligenţi fiind, sunt conştienţi sau nu de ceea ce fac? hippias sunt foarte conştienţi. Şi tocmai de aceea sunt nişte răufăcători.

Socrate Ştiind ceea ce ştiu sunt oare ignoranţi sau pricepuţi? hippias Pricepuţi de bună seamă, cel puţin în a-i înşela pe alţii. Socrate Stai puţin! Să recapitulăm ce-ai spus: susţii că cei mincinoşi sunt capabili, inteligenţi, conştienţi şi pricepuţi la treaba lor de mincinoşi?

hippias Asta susţin.

Socrate şi afirmi, de asemenea, că oamenii sinceri şi cei mincinoşi alcătuiesc două categorii distincte şi întru totul opuse. hippias Afirm într-adevăr.

Socrate Bine. Aşadar, după părerea ta, cei mincinoşi

se numără printre oamenii capabili şi pricepuţi.

hippias întocmai.

Socrate iar când spui că cei mincinoşi sunt capabili şi pricepuţi, ce crezi: că, dacă vor să mintă într-o anume privinţă, stă în puterea lor s-o facă sau nu stă în puterea lor?

hippias Stă fără doar şi poate în puterea lor. Socrate Pe scurt, cei mincinoşi sunt cei care au atât priceperea, cât şi capacitatea de a minţi. hippias Da.

Socrate Atunci, un om incapabil să mintă şi ignorant n-ar putea fi un mincinos. hippias Aşa este.

Socrate Putem spune deci că este capabil de un lucru orice om care face ceea ce vrea atunci când vrea. Nu mă gândesc la împiedicările datorate unei boli sau altor pricini asemănătoare, ci la situaţia unui om ca ţine de pildă, care eşti capabil să scrii numele meu oricând vrei. Oare nu pe cel care este într-o astfel de situaţie îl numeşti tu capabil? hippias Ba da.

Socrate Spune-mi, Hippias, nu eşti tu oare un om încercat în calcule şi în ştiinţa calculului? 17

hippias Mai mult decât oricine, Socrate. Socrate Atunci, dacă te-ar întreba cineva cât fac de trei ori şapte sute, n-ai fi tu în măsură, dacă-ai vrea, să dai mai repede ca oricine răspunsul corect? hippias Desigur.

Socrate şi aceasta oare nu fiindcă eşti, în domeniul acesta, cel mai capabil şi mai priceput? hippias Ba da.

Socrate Dar oare eşti numai cel mai priceput şi cel mai capabil sau eşti deopotrivă şi cel mai bun18 în această ştiinţă a calculului, în care eşti cel mai capabil şi mai priceput? hippias şi cel mai bun, desigur.

Socrate şi, nu-i aşa, tu ai fi cel mai în măsură să spui adevărul în privinţa lor?

hippias Aşa cred.

Socrate Dar să spui în privinţa lor lucruri neadevărate? Hai, răspunde-mi deschis şi frumos cum ai făcut şi până acum. Dacă cineva te-ar întreba cât fac de trei ori şapte sute, n-ai putea tu, mai bine ca oricine, dacă

asta ţi-ar fi voia, să-i spui un neadevăr şi să stărui neclintit în el? Sau poate ar fi în stare să mintă mai bine decât o faci tu când vrei unul nepriceput într-ale calculului? Nu cumva acestuia, vrând să spună un neadevăr, i s-ar întâmpla să spună nu o dată, din nepricepere, adevărul nedorit de el, pe când tu, priceput cum eşti, ai putea, dacă ai vrea, să spui neadevărul, stăruind mereu în el?

hippias Da, ai dreptate, aşa este.

Socrate Spune-mi acuma: un mincinos poate minţi în legătură cu orice altceva numai în legătură cu calculele şi cu numerele nu? hippias Ba, pe Zeus, şi în legătură cu numerele. Socrate să admitem deci şi acest lucru: că poate exista un om care minte când e vorba de calcule şi de numere. hippias Da.

Socrate Cine ar putea fi el? Pentru ca să fie mincinos, nu trebuie oare, cum ai recunoscut adineaori, să fie capabil să mintă? Căci ai spus, dacă îţi mai aminteşti, că niciodată nu poate fi mincinos un om incapabil să mintă.

hippias Mi-amintesc, aşa am apus.

Socrate şi n-a reieşit că tu eşti cel mai capabil să minţi când e vorba de calcule?

hippias Da, a reieşit şi acest lucru.

Socrate şi în acelaşi timp nu eşti tu şi cel mai capabil să spui adevărul când e vorba de calcule? hippias Desigur.

Socrate Aşadar acelaşi om este capabil şi să mintă, şi să spună adevărul când e vorba de calcule; iar omul acesta nu-i altul decât cel care se pricepe să calculeze, socotitorul însuşi. hippias Da.

Socrate Atunci, Hippias, când e vorba de numere, cine altul e mincinosul, dacă nu omul care se pricepe cel mai bine la socotit? Căci capabil este, iar tot el este şi cel care spune adevărul. hippias Aşa se pare.

Socrate Iată deci că cel care în cazul acesta minte şi cel care spune adevărul pot fi una şi aceeaşi persoană. Iar cel care spune adevărul nu e cu nimic mai bun decât cel mincinos. Căci e vorba de unul şi acelaşi, şi nu de opuşi, cum credeai adineaori. hippias Din cele ce spui, aşa s-ar

părea. Socrate Vrei să mai luăm un exemplu? hippias să luăm dacă vrei. Socrate Nu-i aşa că eşti priceput şi în geometrie? hippias Fireşte.

Socrate Ei bine, în geometrie nu se întâmplă la fel? Nu un acelaşi om, geometrul adică, este cel mai capabil să mintă şi să spună adevărul când este vorba de figuri geometrice? hippias Ba da.

Socrate şi nu el este omul care se pricepe cel mai bine în acest domeniu?

hippias Ba el.

Socrate Prin urmare, tocmai geometrul bun şi iscusit este cel mai capabil să le facă pe amândouă. Şi dacă există vreun om capabil să mintă când e vorba de figurile geometrice, acesta nu-i altul decât geometrul cel bun; doar el poate una ca asta. Pe când geometrul nepriceput este incapabil să mintă. Şi am stabilit deja că n-are cum şi mincinos un om incapabil să mintă. hippias Aşa e.

Socrate Hai să luăm şi un al treilea exemplu, pe cel al astronomului. Ştiinţa acestuia eşti încredinţat că o cunoşti şi mai bine decât pe cele dinainte, nu-i aşa Hippias? hippias Da.

Socrate Or, în astronomie lucrurile nu stau la fel? hippias Probabil, Socrate.

Socrate Căci şi în astronomie, mincinosul nu va fi altul decât astronomul cel bun, de vreme ce tocmai el este cel capabil să mintă. Mincinosul nu poate fi cel incapabil, dat fiind că el este ignorant. hippias Aşa se pare.

Socrate Deci şi în astronomie este unul şi acelaşi cel care spune adevărul şi cel care minte? 19 hippias Aşa s-ar zice.

Socrate Atunci, Hippias, ia orice ştiinţă îţi trece prin minte şi vezi dacă lucrurile nu stau tot aşa. Se ştie că nu este om mai iscusit decât tine într-o sumedenie de meşteşuguri şi eu însumi te-am auzit lăudându-te în agora lângă mesele zarafilor şi înşiruindu-ţi nenumăratele iscusinţe demne de invidiat. Spuneai că ai venit odată la Olimpia purtând numai lucruri făcute de mâna ta. Mai întâi

inelul – cu el ai început – spuneai că e făcut chiar de tine ca unul care ştie să cizeleze inele. Tot aşa şi pecetea. La fel strigilul şi sticluţa cu ulei.20 Spuneai apoi că tu însuţi ai fost cizmarul sandalelor tale şi că tot singur ţi-ai ţesut himationul şi hitonul. Însă ceea ce i-a uimit mai cu seamă pe toţi, ca dovadă a unei neîntrecute măiestrii, a fost faptul că până şi cingătoarea hitonului tău, asemenea celor mai de preţ din Persia, tot tu o împletiseşi. Dar mai spuneai că ai venit acolo cu poezii, epopei, tragedii, ditirambi şi multe şi felurite cuvântări în proză. Afirmai că şi ştiinţele despre care am vorbit adineaori le cunoşti mai bine decât oricine; la fel şi ritmul, armonia şi multe altele pe lângă acestea, dacă îmi aduc bine aminte.21 Era să uit însă tocmai mnemotehnica, ştiinţa în care te socoteşti neîntrecut.22 Poate am mai uitat şi altele, dar iată ce vreau să spun: Cercetând şi ştiinţele pe care le cunoşti tu – şi sunt destule –, şi pe cele cunoscute de alţii, spune-mi dacă, din câte am stabilit împreună, mai găseşti vreuna în care cel ce spune adevărul să fie altul decât cel care minte. Nu sunt ei una şi aceeaşi persoană? Ia orice formă a priceperii sau a dibăciei, caută unde vei vrea; nicăieri nu vei găsi vreo deosebire. Căci ea nu există, prietene. Iar dacă există, spune-o! hippias Nu găsesc deocamdată vreuna, Socrate. Socrate şi nici nu cred că vei găsi. Iar dacă ce spun eu e adevărat, aminteşte-ţi ce a reieşit din discuţia noastră, Hippias.

hippias Nu prea înţeleg, Socrate, ce vrei să spui. Socrate Pesemne pentru că în momentul acesta nu te foloseşti de mnemotehnică, spunându-ţi de bună seamă că aici nu are ce căuta. Hai atunci să-ţi amintesc eu. Ai spus despre Ahile că este sincer şi despre Odiseu că e mincinos şi şiret. hippias Da.

Socrate Or, acum îţi dai seama că fiecare ne apare şi mincinos, şi sincer, astfel încât dacă Odiseu era mincinos, el devine şi sincer, iar Ahile, dacă era sincer, devine şi mincinos: în loc să fie diferiţi şi opuşi, cei doi se aseamănă.

hippias Mereu ticluieşti astfel de argumente, Socrate.

Alegând partea cea mai spinoasă dintr-o argumentaţie, o cercetezi în detaliu în loc să priveşti în ansamblu subiectul pus în discuţie.23 îţi voi demonstra chiar acum dacă vrei, cu o grămadă de dovezi, că Homer l-a înfăţişat pe Ahile mai bun decât pe Odiseu şi incapabil să mintă, iar pe Odiseu viclean, minţind la tot pasul şi inferior lui Ahile. Fă bine şi opune-mi argument la argument, arătând că Odiseu este mai bun, rămânând să hotărască cei de faţă care din noi a vorbit mai bine.

Socrate Nu tăgăduiesc, Hippias, că eşti mai învăţat decât mine; am însă obiceiul să fiu atent la tot ce se spune, mai cu seamă când cel ce vorbeşte îmi pare priceput. Şi, pentru că vreau să mă aleg cu ceva din spusele lui, îi pun întrebări, cercetez şi compar totul ca să pot înţelege. Dacă vorbitorul îmi pare însă un om de rând, nici nu-i pun întrebări, nici nu mă interesează ce spune. După purtarea mea îţi poţi da seama pe cine socotesc eu înţelept. Mă vei vedea atunci revenind asupra celor spuse de el şi punând întrebări cu gândul că o să învăţ şi eu ceva. Uite, chiar acum, în timp ce vorbeai, mă gândeam la versurile pe care le-ai citat adineaori vrând să arăţi că Ahile îi vorbeşte lui Odiseu ca unui şarlatan; nu ţi se pare însă ciudat, dacă cele spuse de tine sunt adevărate, că Odiseu cel şiret nu apare nicăieri minţind, în timp ce Ahile, potrivit gândului tău, este versatil, căci minte?

Iată-l începând prin a spune ce aminteai adineaori:

Ca şi de-a iadului poartă lehamite mi-e de tot omul.
Carele una vorbeşte şi tăinuie-n sufletu-i alta.24

Puţin mai târziu adaugă însă că nu se va lăsa convins nici de Odiseu, nici de Agamemnon şi că nici în ruptul capului nu mai rămâne la Troia, ci:

*Mâine lui Zeus şi zeilor jertfe voi da tuturor a şi voi da drumul pe mare-ncăreatelor mele corăbii, însuţi vedea-vei atunci, de vrei şi de-*ţi *pasă de asta.*

Cum dimineaţa de tot ale mele corăbii-şi-nvoaltă Pânzele pe Helespont, în grabă vâslite de oameni.

Dacă prielnic la drum ne-o fi zeul puternic pe mare.

Noi în trei zile vom fi în mănoasa-ne ţară, în Ftia25

Dar iată-l şi mai înainte, când îi spune vorbe grele lui Agamemnon:

Plec dar în Ftia, căci mai de folos îmi e-ntorsul acasă
Pe legănate corăbii. Nu cred că, lovindu-mă-n cinste.

Lesne tu singur aci grâmâdi-vei câştiguri şi-avere.26

Şi deşi vorbise astfel, o dată în faţa întregii armate, apoi faţă de prietenii lui, nu-l vedem câtuşi de puţin făcând pregătiri sau punând corăbiile pe mare cu gândul întoarcerii acasă; ci iată-l nesinchisindu-se, de la înălţimea sa, de adevăr. Eu, nedumerit fiind, de la început te-am întrebat, Hippias, pe care dintre aceştia doi poetul l-a înfăţişat mai demn de preţuit; mie mi se pare că sunt deopotrivă şi că e greu să spui care dintre ei se pricepe mai bine să mintă sau să spună adevărul; la fel şi în alte privinţe.

hippias Asta fiindcă nu judeci cum trebuie, Socrate. Dacă Ahile minte, nu o face cu voia lui; dimpotrivă, primejduirea taberei îl sileşte să rămână pentru a da ajutor. Odiseu în schimb minte cu bună ştiinţă şi premeditat.

Socrate încerci să mă înşeli, dragă Hippias, şi îl imiţi în privinţa asta pe Odiseu.

hippias Ba deloc, Socrate. Ce vrei să spui? încotro baţi?

Socrate Păi te văd afirmând sus şi tare că Ahile nu minte intenţionat, Ahile pe care Homer l-a înfăţişat nu numai ca pe un om care spune când una, când alta, ci ca pe un mare panglicar: se crede în aşa măsură mai presus de Odiseu în a-i spune minciuni fără ca acela să bage de seamă, încât se încumetă să se contrazică de faţă cu el şi chiar izbuteşte să-l amăgească. Oricum, nimic din ce-i spune lui Ahile nu vădeşte că Odiseu l-ar fi prins cu minciuna. hippias la ce te gândeşti când spui asta, Socrate? Socrate la ce? O clipă numai după ce îi spune lui Odiseu că la revărsatul zorilor va pleca cu corăbiile pe mare, lui Aias îi spune că nu mai pleacă şi îi vorbeşte cu

totul altfel. hippias Unde?

Socrate în versurile în care se spune:

Eu la bătaia cea crâncenă nu am de gând să iau parte
Până ce Hectar; *cosind pe ahei şi arz*ându-*le flota*.
Nu va *ajunge pe aici la vasele noastre*, *la corturi*.
Dar la corabia mea şi la cortul meu aprigul Hector.
Cât de năvalnic o fi, *pe loc o să stea din bătaie.27*

Crezi tu, Hippias, că Ahile, fiu al lui Thetis şi crescut de preaînţeleptul Chiron28, era atât de uituc, încât după ce cu puţin înainte îşi arăta, în cele mai aprige cuvinte, dispreţul faţă de cei care zic când una, când alta, imediat după aceea să-i spună lui Odiseu că va pleca şi lui Aias că va rămâne? Nu crezi că o face anume, gândindu-se că Odiseu este mai naiv şi că îl poate întrece în viclenie?

hippias Nu cred, Socrate; între timp el şi-a schimbat, cu bună-credinţă, părerea şi tocmai de aceea îi spune lui Aias una şi lui Odiseu alta. Odiseu în schimb, şi când spune adevărul, şi când minte, o face anume.

Socrate Atunci s-ar părea că Odiseu e mai bun decât Ahile. hippias Ba deloc, Socrate.

Socrate De ce? N-am stabilit adineaori că cei care mint în mod voit sunt mai buni decât cei care mint fără voia lor?

hippias Cum ar putea, Socrate, să fie mai buni cei care comit nedreptăţi şi fac rău dinadins decât cei care o fac fără voia lor? 29 Eu cred că-i putem ierta mai uşor pe cei care săvârşesc nedreptăţi, mint sau fac vreun alt lucru rău fără să ştie. Nu sunt oare şi legile mult mai aspre faţă de cei care fac rele şi înşală în mod voit decât faţă de ceilalţi?

Socrate Vezi, Hippias? Nu sunt eu îndreptăţit când stărui să pun întrebări celor înţelepţi? Şi tare îmi e teamă că pe lângă atâtea cusururi, aceasta este singura mea calitate. Altminteri natura lucrurilor îmi scapă şi nu pot să-mi dau seama de ele. Căci iată, când se întâmplă să stau de vorbă cu unul dintre voi – şi care grec n-ar recunoaşte că sunteţi vestiţi pentru ştiinţa voastră? –, se arată că nu

ştiu nimic. Doar vezi bine că nu cădem deloc la învoială, ca să zic aşa. Şi ce vrei dovadă mai bună de neştiinţă decât să nu ai aceleaşi păreri cu cei înţelepţi? Am însă o minunată calitate şi tocmai ea mă salvează: nu-mi este ruşine să învăţ, ci, întrebând, caut să aflu cât mai mult. Iar celui care îmi răspunde îi port mereu recunoştinţă şi nu ştiu să fi rămas cuiva dator în privinţa aceasta. Nu am ascuns niciodată cât datoram altora din tot ce ştiu şi nu am dat drept o descoperire proprie ce m-au învăţat ei. Dimpotrivă, pe cel care mi-a trecut ştiinţa lui îl laud ca pe un înţelept şi arăt ce am învăţat de la el. Numai că acum nu mă pot împăca cu ceea ce spui, ba părerile noastre diferă chiar foarte mult. Fireşte că lucrurile stau aşa, pentru că eu sunt cum sunt; nu are rost să intru iar în amănunte. Căci mie, Hippias, mi se pare că este tocmai pe dos decât spui tu, că cei care în mod voit îi vatămă pe oameni, le fac rău, îi mint, înşală şi săvârşesc greşeli sunt mai buni decât cei care fac toate astea fără voia lor. Alteori însă gândesc şi eu ca tine; şi, dacă şovăi întruna, pricina nu-i alta decât ignoranţa mea. Deocamdată, cuprins parcă de o boală a minţii, îmi pare că cei care săvârşesc greşeli în mod voit sunt mai buni decât ceilalţi. Pun această stare de spirit pe seama celor gândite mai înainte: reieşea din vorbele noastre că cei care fac răul fără să vrea sunt inferiori celor care îl fac cu bună ştiinţă. Fii bun, rogu-te, şi nu pregeta să-mi vindeci sufletul. Căci vei face un lucru mult mai bun lecuind neştiinţa decât o boală a trupului. Dar, dacă ai de gând să ţii o lungă cuvântare, îţi spun din capul locului că, fiindu-mi greu să te urmăresc, n-ai să mă poţi lecui30; în schimb, îmi vei face un bine mai mare răspunzându-mi aşa cum mi-ai răspuns şi adineaori; şi cred că la rându-ţi nu vei rămâne nici tu în pagubă. Iar pe tine, fiu al lui Apemantos, de vreme ce tu m-ai îndemnat să stau de vorbă cu Hippias, am să te rog să-mi vii în ajutor: în cazul în care nu mai vrea să-mi răspundă, înduplecă-l tu.

eudicos Nu cred, Socrate, că va fi nevoie să-l rugăm pe Hippias. Asta nu s-ar potrivi cu ce a spus mai înainte,

anume că nu se fereşte de întrebările nimănui. Nu-i aşa, Hippias? Nu asta ai spus?

hippias Sigur. Numai că vezi, Eudicos, Socrate ne pune mereu beţe în roate, ca şi când ar fi pus pe rele.

Socrate Doar nu crezi, bunule Hippias, că o fac dinadins, căci atunci, potrivit gândului tău, aş fi un om învăţat şi priceput; crede-mă că, dacă se întâmplă, e fără voia mea, aşa că fii, rogu-te, îngăduitor. Căci spui că cel care face rău fără voia lui are dreptul la îngăduinţă.

eudicos N-ai de ales, Hippias; de dragul nostru şi al celor ce le-ai spus mai înainte, răspunde la întrebările lui Socrate.

hippias Fiindcă mă rogi, îţi voi răspunde. Întreabă-mă dar ce vrei.

Socrate Aş dori tare mult, Hippias, să cercetăm mai amănunţit problema aceasta: sunt mai buni cei care fac rău în mod voit sau cei care fac rău fără voia lor? Cred că cel mai nimerit ar fi să procedăm astfel; răspunde-mi: recunoşti că există alergători buni? hippias Fireşte. Socrate Dar slabi? hippias Da.

Socrate iar bun spunem că e cel care aleargă bine şi slab cel care aleargă prost? hippias întocmai.

Socrate Aşadar, cel care nu aleargă repede, aleargă prost, iar cel care aleargă repede, bine? hippias întocmai.

Socrate Prin urmare, într-o cursă, şi în general când e vorba de alergare, iuţeala este un lucru bun, iar încetineala unul rău? hippias Mai încape îndoială?

Socrate şi care este un alergător mai bun, cel care aleargă încet în mod voit sau cel care aleargă astfel fără voia sa? hippias Cel care aleargă astfel în mod voit.

Socrate Oare a alerga nu înseamnă a săvârşi ceva? hippias A săvârşi, fireşte.

Socrate iar dacă înseamnă a săvârşi, nu este vorba de o strădanie anume? 31 hippias Ba da.

Socrate Deci, în materie de curse, cel care aleargă prost face o treabă proastă şi deloc lăudabilă, nu-i aşa? hippias Proastă, cum altfel? Socrate iar prost aleargă cel

care aleargă încet, nu? hippias Da.

Socrate Prin urmare, alergătorul bun face în mod voit o treabă proastă care-l dezonorează, pe când cel slab o face fără voia lui? hippias Aşa se pare.

Socrate într-o cursă deci, cel care aleargă prost fără voia lui este un alergător mai slab decât cel care o face în mod intenţionat? hippias într-o cursă, da.

Socrate Dar într-o întrecere la luptă, care dintre luptători este mai bun? Cel care se lasă învins de bunăvoie sau cel care este învins fără voia sa?

hippias Sigur că cel care se lasă învins de bunăvoie. Socrate şi ce este mai rău şi mai ruşinos? Să te laşi învins sau să fii învins?

hippias să fii învins.

Socrate Deci într-o luptă, cel care luptă prost dinadins este mai bun decât cel care luptă astfel fără să vrea? hippias Aşa se pare.

Socrate Dar nu se întâmplă la fel şi în orice altă formă de activitate în care ne slujim de corp? Oare nu cel care este mai viguros poate face lucrurile deopotrivă cu sârg şi fără vlagă, şi dându-se de ruşine şi meritând toate laudele? Aşa încât, dacă face prost o treabă, nu o face cel viguros cu bună ştiinţă, iar celălalt fără voia lui?

hippias. Se pare că atunci când e vorba de puterea trupului aşa se întâmplă.

Socrate Dar ce zici de o ţinută frumoasă? Nu cel care are un corp armonios poate să ia după voie o ţinută urâtă şi lipsită de graţie, iar cel cu un corp mai urât să o aibă fără să vrea? Sau ţi se pare că-i altfel?

hippias Aşa cred şi eu.

Socrate Deci ţinuta urâtă, dacă este voită, este urmarea unei calităţi a trupului, în schimb, având-o fără să vrei, este urmarea unui defect.

hippias Aşa s-ar părea.

Socrate Dar despre voce ce zici? Care crezi că e mai bună, cea care cântă dinadins fals sau cea care cântă fals fără voia ei? hippias Cea care cântă fals dinadins.

Socrate iar cea care cântă fals fără voia ei este lipsită de calitate? hippias Da.

Socrate Dar când e vorba de trup, ce ţi-ar plăcea să ai: calităţi sau defecte?

hippias Calităţi.

Socrate Ţi-ar plăcea să şchiopătezi în mod voit sau fără voia ta? hippias în mod voit.

Socrate şi a fi şchiop nu este un defect şi nu presupune o lipsă de graţie?

hippias Ba da.

Socrate Dar vederea slabă nu este un defect al ochilor? hippias Ba este.

Socrate şi ce fel de ochi ai prefera să ai? Unii care văd prost de bunăvoie sau unii cu care vezi astfel fără voia ta? hippias Pe primii, desigur.

Socrate Crezi, aşadar, că e mai bine ca aceste organe să funcţioneze prost în mod voit decât fără voia lor? hippias Fără doar şi poate.

Socrate Dar tot astfel şi pentru urechi, nas, gură şi pentru toate celelalte organe de simţ: pe cele care funcţionează prost fără voia lor n-ai vrea să le ai, căci sunt proaste; în schimb le doreşti pe cele care funcţionează prost în mod intenţionat, căci sunt bune. hippias Desigur.

Socrate Dar în privinţa uneltelor? Care sunt de preferat? Cele cu care lucrezi prost în mod intenţionat sau fără voia ta? Care cârmă e mai bună, cea cu care cârmaciul conduce prost fără voia lui sau în mod voit?

hippias Cea din urmă.

Socrate la fel se întâmplă însă şi cu arcul, lira, flautul şi cu toate celelalte.

hippias într-adevăr.

Socrate Mai departe. Care e mai bun: un cal astfel înzestrat de natură, încât, dacă vrei, poţi să-l călăreşti prost, sau cel pe care îl călăreşti prost fără să vrei?

hippias Cel pe care îl călăreşti prost fiindcă vrei. Socrate Deci acesta e mai bun? hippias Da.

Socrate Prin urmare cu un cal bine înzestrat de

natură se pot săvârşi voit prost toate câte stau în puterea unui cal, pe când cu un cal prost acestea se execută prost în mod neintenţionat? hippias Cât se poate de adevărat.

Socrate la fel se întâmplă şi cu câinele şi cu toate celelalte animale?

hippias Da.

Socrate să mergem însă şi mai departe. Cum e bine să fie înzestrat arcaşul? Astfel încât să poată greşi ţinta în mod voit sau fără voia sa?

hippias în mod voit.

Socrate Prin urmare aceasta este înzestrarea mai potrivită pentru un arcaş? hippias Da.

Socrate iar cel înzestrat astfel încât, greşind, o face neintenţionat este inferior celui care greşeşte intenţionat? hippias în privinţa tragerii cu arcul, da. Socrate Dar în medicină? Cel înzestrat astfel încât vatămă trupul în mod voit nu e mai bun decât cel care îl vatămă fără să vrea? hippias Ba da.

Socrate Deci, în această meserie, o astfel de înzestrare e superioară celeilalte?

hippias Superioară, firește.

Socrate Dar când e vorba de arta cântului din kithară, din flaut sau de toate celelalte meşteşuguri sau ştiinţe, nu este mai de preţ cel dăruit astfel încât să săvârşească lucrurile prost şi să greşească în mod voit decât cel care o face fără voie? hippias. Se pare că da.

Socrate şi, desigur, am prefera ca sufletele sclavilor noştri să fie astfel înzestrate încât ei să greşească şi să facă rele cu bună ştiinţă; căci sufletele acestea sunt mai bune decât cele care fac răul fără voia lor. hippias Desigur.

Socrate Dacă ne gândim acum la sufletul nostru, n-am vrea ca el să fie cât mai bun cu putinţă? hippias Ba da.

Socrate Or mai bun va fi sufletul care face rău şi greşeşte în mod voit, şi nu cel care o face fără voia sa.

hippias Dar bine, Socrate, ar fi cumplit dacă cei care comit nedreptăţi în mod voit ar fi mai buni decât cei care le comit fără voia lor! Socrate şi totuşi din discuţia noastră

asta pare să decurgă. hippias Nu şi pentru mine.

Socrate Credeam că şi ţie lucrurile îţi apar la fel. Mai răspunde-mi însă la o întrebare: dreptatea e o putinţă sau o ştiinţă? Sau şi una, şi alta? Nu e necesar ca dreptatea să fie unul din aceste două lucruri?

hippias Ba da.

Socrate Prin urmare, dacă dreptatea este o putinţă a sufletului, sufletul capabil să săvârşească mai multe este în acelaşi timp mai drept? Doar am stabilit, prietene, că un astfel de suflet este mai bun. hippias Aşa-i.

Socrate Dar dacă dreptatea ar fi o ştiinţă a sufletului? Sufletul mai învăţat nu este totodată mai drept, iar cel mai neînvăţat, mai nedrept?

hippias Da.

Socrate Dar dacă dreptatea ar fi şi una, şi alta? Nu este mai drept sufletul care le are pe amândouă, adică şi ştiinţă, şi putinţă, iar cel neinstruit mai nedrept? hippias Aşa s-ar părea.

Socrate Urmează că sufletul mai capabil şi mai învăţat, fiind mai bun, este în stare, mai mult decât celălalt, să facă, în orice acţiune, lucruri şi rele, şi bune? hippias Da.

Socrate iar când săvârşeşte fapte deloc lăudabile o face conştient, tocmai pentru că poate şi ştie; binele şi răul, la rândul lor, ţin de dreptate, fie amândouă, fie luate în parte. hippias. Se pare că da.

Socrate iar a săvârşi nedreptăţi înseamnă a săvârşi lucruri rele, şi, dimpotrivă, bune când nu le săvârşeşti. hippias Da.

Socrate Prin urmare, când un suflet mai capabil şi mai bun va comite nedreptăţi, o va face dinadins, pe când unul rău o va face fără voia lui?

hippias Aşa se pare.

Socrate iar un om e bun când are un suflet bun, şi rău când are un suflet rău? hippias Da.

Socrate înseamnă că e în firea omului bun să săvârşească nedreptăţi în mod voit, iar a celui rău, fără

voia sa, din moment ce omul bun are un suflet bun. hippias Are, desigur.

Socrate Atunci, Hippias, cel care greşeşte şi face lucruri ruşinoase şi nedrepte în mod voit, dacă există un astfel de om32, nu poate fi altul decât omul cel bun.

hippias Nu pot fi de acord cu tine, Socrate. Socrate Nici eu, Hippias. Dar aşa reiese cu necesitate din discuţia noastră. Cum ţi-am mai spus, nu sunt în stare să-mi fac o părere statornică: când gândesc una, când gândesc alta. De mirare nu e însă că eu sau un alt om de rând nu ne putem hotărî. Dar că aveţi păreri schimbătoare voi, cei atotştiutori, este într-adevăr cumplit: înseamnă că nici voi nu ne puteţi tămădui, punând un capăt rătăcirii noastre.

EVTHYPHRON

Traducere de
FRANCISCA BĂLTĂCEANU şi PETRU CREŢIA
Introducere de CONSTANTIN NOICA
Note de
FRANCISCA BĂLTĂCEANU

DOI OAMENI ACUZAŢI DE IMPIETATE DISCUTĂ SENIN DESPRE pietate. Un al treilea, care le relatează la fel de senin dialogul, săvârşeşte la rândul său o impietate. Acesta este, privit din afară, dialogul Euthyphron *despre pietate. De aceea nici nu se putea traduce termenul grec al pietăţii prin „evlavie”. Lipsa de evlavie e doar o privare, pe când impietatea este activă şi, în sens rău, pozitivă.*

În actul de acuzaţie împotriva lui Socrate – aşa cum sunt redate lucrurile de Platon în Apologia *– prima învinuire este impietatea faţă de zei. Dialogul de faţă, situat de autor chiar în preajma procesului, ar fi un impresionant document uman, dacă a avut loc cu adevărat. Dar dacă nu a avut loc, ci e închipuit de Platon? Atunci documentul este încă mai impresionant,* într-*un sens. Cum îşi îngăduia Platon, discipolul, s*ă-i *atribuie lui Socrate gânduri din care nu reiese defel pietatea faţă de zei, sau nu în aşa fel încât să-i fie acestuia o apărare? Şi cum le dădea curs* într-*o societate în care supravieţuiau unii*

dintre ascultătorii lui Socrate, poate şi acuzatorii lui, ba supravieţuia eventual chiar Euthyphron interlocutorul? Ce libertate de autor îşi ia Platon ca să poată trece *astfel şi peste oameni, şi peste umbre*?

Meletos şi Anytos erau tineri în 399 î.Hr.*, când au cerut şi obţinut condamnarea lui Socrate. Este o întrebare cum vor fi înregistrat ei, dacă au trăit, după vreo 20 de ani, când Platon a început să-şi dea în vileag dialogurile, extraordinara reabilitare care i se aducea lui Socrate prin ele. Au avut ei cumva remuşcări, sau au fost repudiaţi de societatea atenian*ă? *Poate, sfruntaţi cum erau, în faţa câte unui dialog ca acesta au îndrăznit să spună că avuseseră totuşi dreptate. Oricum, rămâne adânc tulburător faptul că, scriind* despre *pietate, Platon ia asupra-şi riscul de a săvârşi actul superior de impietate al creatorului. Nu Socrate interesează, ci pietatea însăşi.*

Cei doi care o discută, Socrate şi Euthyphron, sunt aşadar *acuzaţi, primul de impietate faţă de zei, celălalt împotriva părintelui său. Ar trebui, atunci, să fie vorba despre o idee de pietate care s*ă-i *justifice pe* ei *în primul rând; dar niciunul din ei nu se apără: Euthyphron, pentru că e prea sigur de el şi de sensul pietăţii pe care-l deţine, Socrate, pentru că e prea nesigur, cel puţin după câte spune. Îi rămâne să întrebe şi să caute.*

Deşi situaţia lor de oameni acuzaţi de impietate, care vorbesc despre pietate, este aceeaşi, cei doi sunt astfel în contrast: Socrate nu poate învinovăţi pe nimeni – aşa cum o ştie şi îi şi spune chiar Euthyphron, întrebându-*l ce caută în preajma Tribunalului* (*2 b*) *–, în timp ce acesta îl poate acuza chiar pe tatăl său. Ceva pare din nou s*ă-i *apropie, după spusa lui Euthyphron: o voce interioară, pe care Socrate o invocă deschis, de vreme ce o ştie toată lumea, iar celălalt o invocă şi mai deschis, de vreme ce e prezicător public. Numai că Socrate refuză asemănarea cu prezicătorul, îşi ia distanţă faţă de el, îl întreabă doar în treacăt ce crede despre soarta sa şi îl pune să-i povestească pricina lui.*

*Euthyphron îşi acuză părintele pentru faptul de-a fi lăsat involuntar să moară, pedepsi*ndu-*l, pe un sclav care ucisese pe un altul. Trei impietăţi se suprapun astfel deodată*: *o crimă oarbă a sclavului contra sclavului*; *o crimă din nepăsare şi desconsiderare umană a omului liber împotriva sclavului*; *în fine, acuza publică, ducând la pedeapsa cu moartea, adusă de fiu împotriva părintelui său*. Despre *ultima faptă toţi îi spun lui Euthyphron că este o impietate. I-o spune şi Socrate, mai întâi indirect, înainte de a şti cine e victima* (*4 b*): *trebuie să fie vorba de o rudă apropiată… Dar Euthyphron răspunde simplu că o crimă este o crimă şi că trebuie să-l acuzi pe vinovat oricât de apropiat ţi-ar fi. El ştie bine ce înseamnă, în ochii zeilor, pietatea şi impietatea.*

*Poate că Socrate n-ar trebui să-i spună acum că săvârşeşte o impietate acuzâ*ndu-*şi tatăl* (*4 e*): *tot pe el îl făcea Platon să declare, în dialogul* Gorgias, *că pe omul care a săvârşit o nedreptate îl vindeci dacă-l aduci înaintea justiţiei şi că trebuie să-l denunţi oricât de apropiat îţi este. Dar atunci ar trebui cercetată vinovăţia tatălui, pe când acum pe Socrate îl reţine pietatea sau impietatea fiului. O clipă îi dă de înţeles acestuia că vrea să afle de la el ce este pietatea ca să se apere de acuza din procesul său, pentru ca apoi să treacă la problema însăşi, uitând de sine. Cel mult îşi aduce aminte că e acuzat de* asebeia. *Dar ce este asta* asebeia, *impietatea*?

Până acum termenul folosit pentru pios era adjectivul la neutru hosion, *cu opusul său* anosion. *Acum Socrate foloseşte* eusebes *şi* asebes. *De la ambele rădăcini derivaţii sunt numeroşi* (*patru substantive*: sebes, sebasis, sebasma, sebasmos, *înseamnă acelaşi lucru: veneraţie*), *dovedind că practica pietăţii, mai ales faţă de zei, era întinsă pe atunci. De vreme ce Platon foloseşte termenii indistinct, ei sunt de luat ca atare, nu fără a menţiona însă că* hosion, hosia *şi* hosiotes *ca substantive înseamnă şi justiţie, după cum adjectivul însuşi era şi „drept”. Nuanţa aceasta va fi necesară în analiza pietăţii, care va implica justiţia.*

Socrate întreabă nediferenţiat: *ce înseamnă* to eusebes *şi* to asebes, *piosul şi nepiosul*? *Iar îndată apoi*: *avem noi vreo „idee”* fidea – *3 d*) *despre a fi* anosion? *nepios*? *Iată apărând una dintre principalele denumiri greceşti ale Ideii*; *cealaltă*, eidos, *va apărea şi ea îndată*. *Oricât ar spune comentatorii că Platon nu era încă în ceasul Ideii, cu dialogul acesta, ţi-e greu să admiţi că nu dădea calea către ea. Patru răspunsuri vin să urce către ceva de ordinul Ideii.*

1) Primul răspuns al lui Euthyphron (5 *d*) *este din domeniul particularului*; *dar e admirabil* într-*un sens*: *„pietatea este ce fac eu acum”*. *Aşa ar trebui să se întâmple cu Ideile*: *să le poţi vedea în încorporarea lor*; *mai ales când e vorba de valori care pot apărea de-a dreptul înfiinţa noastră. Pietatea e o practică şi o comportare umană. Dacă un ins a ajuns nu doar la noţiunea pietăţii, ci la Ideea ei, ceea ce înseamnă la integrarea pietăţii în ansamblul de valori care o susţin şi care-l obligă pe om, atunci el* este *o fiinţă pioasă, iar lui Socrate nu i-ar rămâne decât să desprindă, din paradigma ce i se oferă şi din conştiinţa ce se descarcă sub întrebările lui, elementele esenţiale pietăţii. Numai că Euthyphron nu e un om adevărat şi exemplar pentru pietate, cum va fi, pentru cunoaştere, tânărul Theaitetos, de pildă. El spune doar din infatuare*; pietate este „ce/ac eu acum” *şi invocă doar retoric, fără o credinţă mai adâncă în zei, cazul lui Zeus, care-şi înlânţuise tatăl, pe Cronos. Exemplul său e dintre cele pe care gândul le va corecta în loc să le confirme*.

Acest gând *al lui Euthyphron îl reclamă Socrate. îl poate afla la el7, în general, te întrebi de ce nu alege Platon întotdeauna, în dialogurile sale socratice, conştiinţe umane autentice şi tineri care să încorporeze efectiv valoarea căutată, ca Theaitetos pentru cunoaştere, Lysis pentru prietenie, Charmides pentru înţelepciune, ci dublează asemenea dialoguri prin*tr-*unele întreprinse cu eroi care doar simulează lucrurile, ca Hippias, Ion,*

Euthyphron. Se poate oare obţine un adevăr de la impostura umană7 Nu se poate obţine. Dar surprinderea este să vezi că nu se obţine pe deplin nici de la conştiinţele umane autentice. Tăria Ideii este de-a păstra un rest *faţă de cei buni, integrându-i, şi de-a putea să-şi desprindă treptele ei până şi din cei răi, eliminându-i. Euthyphron şi Hippias nu au fost alături de Socrate, în ceasul transfigurării lui în Idee, prin moarte; Cresip şi Menexenos, convorbitorii buni din* Lysis, *au fost.*

Totuşi, chiar dacă nu e exemplar, Euthyphron este o conştiinţă umană prin care, pozitiv ori negativ, pot fi desprinse treptele către Idee. Socrate îl face să urce, de la primul răspuns, arătându-i că exemplul pentru pietate, dat cu persoana lui, nu e decât exemplu. Să nu existe unei dos *(6 d) prin care toate cele pioase să fie pioase7 – Poţi crede aici că e vorba doar de banala ştiinţă a constituirii conceptului, prin ridicarea la general. Vom vedea însă câte probleme îşi pune Platon în planul generalului însuşi.*

2) Al doilea răspuns al lui Euthyphron la întrebarea ce este piosul înfăţişează generalul, dar sub un chip particular încă, sub chipul zeilor arbitrari: „pios este ce e plăcut zeilor". Într-un fel ar putea fi o definiţie; numai că pentru o definiţie asigurată planul general trebuie să fie ferm, pe când acum generalul invocat e instabil, dacă zeii sunt, sau pot fi, cum spusese Euthyphron, dezbinaţi între ei. Socrate încercase să protesteze împotriva acestei prezentări a zeilor (la 6 b-o). îl apăra Platon de acuza de impietate faţă de zei7 Defel, căci acum Socrate reia teza celuilalt despre dezbinarea zeilor, ba încă arată că dezbinarea trebuie să aibă loc, ca la oameni, acolo unde nu există criterii sigure, în materie de just şi injust, bine şi rău. Iar dacă zeii se dezbină, şi încă pe asemenea teme, atunci ceea ce-i place unuia poate să nu-i placă altuia. Aşadar nu ce e plăcut în general zeilor poate fi definiţia pietăţii.

Ca şi la oameni totuşi, nici zeii nu pot fi de partea injustiţiei, ci dezbinaţi doar asupra a ce e de socotit injust

ori nu (Se). Ceva rămâne stabil, în ciuda dezbinării, înţelesul justiţiei. Toţi sunt de închipuit de acord asupra ei măcar. Generalul particular se redresează deci: redevine general unitar. De aici al treilea răspuns:

3) Pios este numai ce e plăcut tuturor *zeilor. Generalul* s-*a restrâns,* s-*a asigurat ca general şi acum poate fi folosit pentru definirea unui concept. Cu particularul nu se căpăta o definiţie, nici cu generalul nesigur de la al doilea răspuns. Cu generalul atins acum, în schimb, este îndeajuns să declari că o acţiune e pioasă pentru că e aprobată de zei (sau traducând: pentru că e conformă cu legile şi voinţa legiuitorului) spre a defini conceptul. Aşa e ştiinţa conceptului: subsumează particularul generalului. Dar ştiinţa Ideii vrea mai mult. Ea se întreabă asupra generalului însuşi, căutând să vadă care-i e natura şi cum se încadrează el* într-*o sferă mai largă a valorilor generale. Şi iată-l atunci pe Socrate întrebând (io a): oare e pios ce este aprobat de zei pentru că e pios? Sau e pios pentru că este aprobat de zei?*

Întrebarea pare demnă de un sofist şi e trecută de obicei în rândul abilităţilor dialectice ale lui Socrate. E ceva curios totuşi: la fel vorbesc, într-*alt caz, doi filosofi moderni străini de orice sofistică: Descartes şi Leibniz. Pentru primul, este adevărat că suma unghiurilor unui triunghi face i80° pentru că aşa vrea Creatorul. Pentru Leibniz, Creatorul vrea ca suma să facă 180° pentru că este adevărat.* În *principiu, niciunul dintre filosofi n-ar avea dreptate, căci suma nu face niciodată i80 oan spaţiul curbat în care trăim. Dar în fapt Descartes ar putea avea dreptate, în sensul că suma face atât deoarece Creatorul, respectiv Natura, a voit ca spaţiul real să fie aşa cum este. Pentru problema lui Platon însă, ar fi invers. Ca şi Leibniz, Platon vrea ca raţiunea să fie mai tare decât zeii şi ce e pios să fie pe placul zeilor pentru că e pios. Cu pietatea este în joc o valoare, deci o justificare superior raţională, nu o numărătoare, adică un rezultat empiric. Iar ceea ce urmăreşte Platon este să discute pietatea însăşi, nu voinţa*

zeilor. Exemplul său pentru disociere sună: ce se face iubit prin natura sa este un lucru, faptul că e iubit, un altul. Faptul de-a fi iubită se adaugă pietăţii ca un accident, nu e în esenţa ei (na).

Şi totuşi, ai putea spune: este în esenţa ei; dar nu redă complet esenţa ei. E în esenţa pietăţii să fie supunerea la voinţa legiuitorului firesc, dacă prin zeu vrem să înţelegem aici pe dătătorul de lege. Pentru fixarea definitorie, răspunsul al treilea putea fi îndestulător; pentru descrierea şi desfăşurarea unei esenţe, nu. Aceasta şi deosebeşte un concept de o Idee: conceptul doar fixează o natură ideală, pe când Ideea o descrie şi o desfăşoară. Pentru definiţia de la răspunsul al treilea, Socrate putea arăta că zeii sunt de acord asupra binelui care trebuie să guverneze lumea, pietatea definindu-se astfel prin supunerea la voinţa zeului, la lege. Dar supunerea la lege este supunerea la raţiunea de a fi a legii. Ea e de căutat.

De la planul particular din primul răspuns („pietatea e ce fac eu), trecusem cu al doilea la un general încă instabil („ce place fiecărui zeu), apoi la generalitatea fermă („ce place tuturor zeiloru), unde particularul se putea fixa. Pentru Hippias era de ajuns; pentru Socrate, nu. Pietatea omului se poate fixa prin voinţa zeului şi, într-un sens, aceasta putea fi întreaga pietate pentru un grec: respectul, dacă nu frica de Stăpân, cum va fi vorba îndată în dialog. Socrate însă, care făcuse abstracţie de particular, respectiv de om, înţelegea acum să facă abstracţie şi de zeu. El caută natura pietăţii în largul sistemului ei de valori. Şi de aceea nu mai aşteaptă de la Hippias un al patrulea răspuns, ci îl dă chiar el (aşa cum face adesea în dialogurile cu conştiinţele inautentice, de care aminteam): nu cumva pietatea trebuie legată de justiţie? (la 11 e. A se vedea şi Prt., 331 e-332 a).

4) Cu al patrulea răspuns intrăm într-un sistem de valori, adică într-o generalitate de drept, nu doar de fapt, cum era voinţa zeilor. Îi este uşor lui Socrate să obţină de la Hippias recunoaşterea că pietatea nu e toată justiţia, ci

doar o parte a ei (*ud*). *Mai greu este să spui care parte anume, fără a fi cercetat ce este justiţia şi care suni valorile puse în joc de ea. În orice caz* nu te poţi întoarce la zei; *căci, dacă zeii îndrăgesc pietatea pentru natura bună a acesteia, atunci natura ei este în joc, ca şi natura justiţiei. Ar trebui, cel mult, să-i numeşti pe zei asemenea naturi bune. Dar ei nu sunt esenţe, sunt existenţe. Au ceva distinct de naturile doar ideale.*

Hippias totuşi se întoarce la zei. Revenind de la esenţe la existenţe, pietatea ar fi acea parte a justiţiei care priveşte „îngrijirea de cele datorate zeilor" (*vie*). *Cu existenţele însă nu se poate vorbi în esenţă; şi de altfel faţa de existenţe, de zei, „îngrijirea" riscă să fie ceva de rând: este poate ca îngrijirea faţă de dobitoace, spune Socrate, sili*ndu-*l pe celălalt să-şi rafineze gândul, sau ca îngrijirea sclavului şi servitorului faţă de stăpân: un fel de a-i face servicii. Dacă zeităţile n-au nevoie de îngrijire şi nici de serviciile noastre, ar rămâne pentru pietate, după Euthyphron* (*14* c), *să fie dăruirea umană prin sacrificii şi rugăciuni. Dar ce stranii sunt* existenţele *acestea divine: ne îngăduie să le adresăm rugi şi să le aducem daruri ca* şi cum ar *sta* într-*un* schimb *cu noi, când de fapt n-au nevoie de nimic de la noi. Cel mult am putea spune că le face plăcere să primească rugi şi sacrificii. Dar, dacă pietatea constă în a le face plăcere prin rugi şi sacrificii, atunci înseamnă că am revenit la definiţiile anterioare, spune Socrate, anume că „pios este ce place zeilor"* (*13* c). *Totul trebuie deci luat de la început. Euthyphron însă nu mai e dispus să ia lucrurile de la început şi curmă dialogul.*

A putut părea o impietate din partea lui Socrate să întrebuinţeze un asemenea limbaj faţă de zei, cu „îngrijire", ajutoare, schimb de bunuri cu oamenii, oricât o făcea spre a-l combate pe celălalt. Dar îndărătul vorbelor există o impietate mai gravă. Ce vrea el să-i arate lui Euthyphron, cu a patra şi ultima încercare de definiţie, este că trebuie să uităm de zei atunci când vrem să înţelegem ce este pietatea. Nu ai ce face cu zeii, chiar

dacă până la urmă pietatea ar putea fi supunerea faţă de zei, adică faţă de o rânduială superioară. Pietatea trebuie coborâtă pe pământ.

Nu numai că lumea platoniciană a Ideilor nu e în ceruri, cum se spune prea des, dar nici exerciţiul *Ideilor nu se face ca o evaziune din lumea reală. Ideile se întorc asupra realului, se implântă în el, absorbite parcă. Ideile sunt setea realului, pentru Platon.*

— Aici în Euthyphron, *fireşte, nu va fi vorba încă de Idee ca atare; dar construcţia dialectică e perfectă, cu ridicarea treaptă cu treaptă de la particular la planuri de generalitate tot mai adâncită, iar capătul de drum, negativ cum pare, deschide către angajarea pietăţii, cu sensul ei de parte a justiţiei, în ansamblul acela de valori umane care defecare dată se cheamă una pe alta.*

Pietatea aşadar trebuie readusă la omenesc. Impietatea lui Hippias, în definitiv, era faţă de un om, părintele său; a lui Socrate, faţă de cetate mai degrabă decât de zei; a lui Platon, cum ni se pare, faţă de Socrate. Dar pietatea, păstrând un sens de supunere faţă de o rânduială superioară, poate coborî şi sub om. Aşa a coborât ea, veacuri după Platon, până la a deveni „admiraţia" lui Descartes, e drept întâi faţă de fenomenele morale, dar şi faţă de orice fenomene ale lumii; *sau cu Goethe a sfârşit prin a fi supunerea la lucruri, privirea atentă, vederea şi străvederea lucrurilor până la fenomenul originar; după cum în veacul nostru un Albert Schweitzer a înţeles să vorbească de „*Ehrfurcht vor dem Leben*" adică de pietatea faţă de orice formă de viaţă, oricât de neînsemnată.*

Pietatea lui Platon ea însăşi, întoarsă prin Idee de la divin la omenesc, mergea mai adânc decât omenescul. Căci, dacă Ideea e pusă în joc de obicei pentru valorile morale ori alteori pentru cele metafizice, de câteva ori totuşi, fie şi în treacăt, ea se cufundă în umilitatea lumii. Când Platon se va întreba, în dialogul Parmenide, *dacă nu există o Idee şi pentru firul de păr sau pentru noroi,*

pietatea lui Euthyphron va fi rămas mult în urmă; în timp ce sensul de pietate spre care deschide *Socrate aici, când vrea să lase deoparte zeii, este poate o mai bună întâlnire cu lumea, chiar şi cu cea care stă să-l osândească la moarte*.

BIBLIOGRAFIE Rieser, O., *De Platonis Euthyphrone*, Frauenfeld, 1880 Wagner,]., *Zur Athetese des Dialogs Euthyphron*, Brünn, 1882 Lechthaler, J., *Über die* öaibxr) e *bei Platon mit Rücksicht auf Schaarschmidts Athetese des Dialogs Euthyphron*, Meran, 1879 I Wagner, E., *Über Platons Euthyphron, zur Frage seiner Echtheit und zu seiner Erklärung*, Leipzig, 1895 Meiser, K., *Über Platons Euthyphron*, Regensburg, 1901 Heidel, W.A., „OnPlato seuthyphro", în: *Proceedings of the American Philological Association*, 31, 1907, pp. 163 – 181 Kleemann, Aug. von, *Die Stellung des Euthyphrons în Corpus Platonicum*, Wien, 1908 Wilamowitz-Moellendorff, U.V., *Platon*, II, „Beilagen und Textkritik", Berlin, 1920 Goldschmidt, V., *Les dialogues de Platon*, Paris, 1947 Hildebrandt, K., *Platon*, Berlin, 1933, pp. 116 şi urm. Stark, R., „Platons Euthyphron", în: *Annales Univ. Sarav.*, 1952, pp. 144 şi urm. Gigon, O., „Platons Euthyphron", în: *Westöstliche Abhandlungen*, Wiesbaden, 1954, pp. 6 şi urm. Fox, M., „The trials of Socrates: An Interpretation of the first tetralogy", în: *Arch. Philos.*, 6, 1936, pp. 226 şi urm. Kramer, M.J., „Plato's Euthyphro", în: *Hermeneus*, XXVI, 1953, pp. 144 – 146 Philbert, M., „Euthyphron", în *Rev. D'Hist. et de Phüos. Religieuses*, 36, 1936, pp. 136 şi urm. Galli, G., „Saggio sul Euthyphrone di Platone", în: *Estud. Hist. Filos.*, Tucuman, 1957, pp. 169 şi urm. I Hoerber, R.G., „Platos Euthyphro", în: *Phronesis*, 3, 1958, pp. 93 şi urm. Rabinowitz, W.G., „Platonic Piety: an essay towards the solution of an enigma", în: *Phronesis*, 3, 1938, pp. 108 şi urm. Taylor, A.E., *Plato. The Man and his Work*, London, i960 Friedländer, R, *Platon*, II, Berlin, 1964, pp. 73 – 83 şi 292 – 294 Geach, P.T., „Plato's Euthyphro. An analysis and commentary", în: *The Monist*, L, 1966, pp. 369 – 382

Welch, C., „The Euthyphro and the forms”, în: *Giornale di Metafisica*, XXII, 1967, pp. 228 – 244 I Hoopes, J.B., *An interpretation of Platos Euthyphro* (Diss.), Vanderbilt Univ., 1967, 196 p. (microfilm) Anderson, D.E., „Socrates concept of piety”, în: *Journal of the History*, V, 1967, pp. 1-13 Hall, J.K., „Plato. Euthyphro 10 a 1-11 a 10”, în: *Philosophical Quarterly*, XVIII, 1968, pp. 1-11 Rosen, F., „Piety and justice: Plato’s «Euthyphro»”, în: *Philosophy* (43), 164, 1968, pp. 103 – 116 I Radt, S.L., „Platonica”, în: *Mnemosyne*, XXI, 1968, pp. 287 – 289 (*Euthyphro*, 3 d 3 şi urm.) Anderson, A., „Socratic reasoning in the Euthyphro”, în: *Review of Metaphysics* (22), 3, 1969, pp. 461 – 481 Haden, J., „On Plato’s «inconclusiveness»”, în: *Classical Journal* (64), 3, 1969, pp. 219 – 224 Hoopes, J.B., „Euthyphro case”, în: *Classical Bulletin*, XLVII, 1970, pp. 1 – 6 Allen, R.E., *Plato’s Euthyphro and the earlier theory of forms*, London, Routledge & Kegan Paul, 1970, 171 p. Santas, G., „The Socratic fallacy”, în: *Journal of Critical History of Philosophy*, 10, 1972, pp. 127 – 141 Paxon, T.D. jr., „Plato’s «Euthyphro» 10 a to 11 b”, în: *Phronesis* (17), 2, 1972, pp. 171 – 190 Dunshim, A., „Platons Euthyphron”, în *Wiener Jahrbücher für Philosophie*, 6, 1973, pp. 122 – 148 I Rohatyn, D.A., „The «Euthyphro» as tragedy: a brief sketch”, în *Dialogos* (Porto Rico), (9), 23, 1973, pp. 147 – 131 Thomas, J.E., „On the duality of Socrates «what is X-question»”, în: *Laval theol. philos.* (30), 1, 1974, pp. 21 – 27.

Traducerea s-a făcut după ediţia Platon, *Œuvres complètes*, tome I, texte établi par Maurice Croiset, Les Belles Lettres, Paris, 1923. Dialogul a mai fost tradus în româneşte de Cezar Papacostea în volumul *Platon*, I, Casa Şcolilor, Bucureşti, 1930, şi de Şt. Bezdechi în volumul Platon, *Euthyphron. Menexen*, Tip. „Cartea Românească din Cluj”, Sibiu, 1943.

[SAU *DESPRE PIETATE*, DIALOG PEIRASTIC]1 2

EUTHYPHRON SOCRATE

euthyphron Ce s-a întâmplat, Socrate, de ţi-ai lăsat deoparte treburile din Lykeion3, şi acum îţi petreci vremea aici, la porticul arhontelui-basileu4? Să nu-mi spui că ai şi tu vreo pricină la basileu, ca mine.

Socrate Atenienii nu-i zic pricină, Euthyphron, ci urmărire5. euthyphron Ce spui? te pomeneşti că te urmăreşte cineva în justiţie; căci nu pot crede că tu ai fi dat în judecată pe altul.6 Socrate Sigur că nu. euthyphron Deci altul pe tine? Socrate Bineînţeles. euthyphron Cine?

Socrate Nici eu nu-l cunosc foarte bine, Euthyphron; mi se pare că e tânăr şi nu şi-a făcut încă un nume; i se zice, după câte ştiu, Meletos7; e din demul Pitthos8; dacă-ţi aminteşti de un oarecare Meletos din Pitthos, unul cu părul lung şi lins, nu prea bărbos şi cu nasul puţin coroiat.

euthyphron Nu-mi dau seama, Socrate; dar ce acuzaţie îţi aduce?

Socrate Ce acuzaţie? Nu una de rând; după cât mi se pare, să te pricepi, tânăr fiind, la ceva atât de însemnat nu e lucru de nimic. Adică, după cât spune el, ştie în ce fel sunt corupţi tinerii şi cine sunt cei care-i strică; e, de bună seamă, un om tare priceput, şi, dându-şi seama că din pricina neştiinţei mele îi duc la pieire pe cei de o vârstă cu

el, vine să mă acuze, ca în faţa mamei noastre, în faţa cetăţii. Şi cred că numai el a început să se ocupe de treburile cetăţii aşa cum se cuvine; căci se cuvine să ai grijă în primul rând de tineri, să fie cât mai de ispravă, după cum un bun gospodar are, în mod firesc, grijă în primul rând de plantele tinere şi abia apoi şi de celelalte; şi iată că şi Meletos vrea, pesemne, să cureţe mai întâi oraşul de noi, care distrugem mlădiţele fragede, cum zice el, iar după aceea, e limpede că, ocupându-se şi de cei mai în vârstă, va aduce mari şi nenumărate foloase cetăţii, cum de altminteri şi e de aşteptat de la unul care a început atât de bine.

euthyphron M-aş bucura să cred, Socrate, dar mă tem să nu se întâmple tocmai dimpotrivă; mi se pare că el face pur şi simplu un rău cetăţii, începând tocmai cu Hestia9, din moment ce chiar ţie încearcă să-ţi facă o nedreptate. Dar spune-mi: ce zice că faci tu de-i strici pe tineri?

Socrate Lucruri ciudate, preavrednice Euthyphron, dacă stai să-l asculţi; zice că eu sunt un făuritor de zei; şi anume pentru asta m-a şi dat în judecată: că născocesc zei noi, iar în cei vechi nu cred.

euthyphron înţeleg, Socrate; se gândeşte pesemne la daimonul 10 despre care tot spui că sălăşluieşte în tine. Asta e pricina pentru care în acuzaţie se spune că tu ai născoci lucruri noi în privinţa zeilor; iar el vine la tribunal ca să te ponegrească, ştiind că astfel de calomnii prind foarte uşor în faţa mulţimii. Tot aşa şi cu mine; ori de câte ori le spun în adunarea poporului11 ceva despre cele divine şi le prevestesc viitorul, lumea îşi bate joc de mine, de parcă n-aş fi în toate minţile; şi măcar de-ar fi fost vreodată un neadevăr în prorocirile mele. Dar sunt invidioşi pe oameni de felul nostru. Nu trebuie să-ţi pese însă de ei câtuşi de puţin, ci mai degrabă să-i înfrunţi.

Socrate Dragă Euthyphron, să fii luat în râs nu înseamnă, desigur, nimic. Atenienii nu se prea neliniştesc, cred eu, dacă li se pare că cineva e un om deosebit, numai

să nu vrea să le împărtăşească şi altora din priceperea lui; dacă li se pare însă că vrei să-i faci şi pe alţii asemenea ţie, atunci se înfurie, fie din invidie, cum spui tu, fie din altă pricină.

euthyphron Nu mă grăbesc deloc să aflu ce simţăminte au atenienii faţă de mine în această privinţă!

Socrate Socotesc, poate, că te arăţi destul de rar şi că n-ai de gând să-i înveţi şi pe alţii ceea ce ştii; eu însă mă tem ca nu cumva din pricina firii mele prietenoase să li se pară că spun fără reţinere, oricui, tot ce am de spus, nu numai fără plată12, dar gata să plătesc eu însumi, cu bucurie, ori de câte ori ar vrea cineva să mă asculte. Dacă ar fi, aşadar, să-şi bată joc de mine, precum spui că păţeşti tu, n-ar fi nici chiar atât de neplăcut să ne petrecem timpul la judecată glumind şi râzând; dacă vor lua însă lucrurile în serios, atunci nu poate şti nimeni cum se va isprăvi, decât doar voi, profeţii.

euthyphron Poate că nu se va întâmpla nimic, Socrate, ci vei conduce procesul după gândul tău, şi sper că şi eu, după al meu.

Socrate Dar tu, Euthyphron, ce fel de proces ai; eşti urmărit, sau urmăreşti pe cineva? euthyphron urmăresc. Socrate Pe cine?

euthyphron Pe unul pe care se pare că e o nebunie să-l urmăreşti.

Socrate Dar de ce? Urmăreşti vreo fiinţă înaripată? euthyphron Nu văd cum ar zbura unul care e bătrân de-a binelea.

Socrate Cine e acesta? euthyphron Tatăl meu. Socrate Tatăl tău, preabunule? euthyphron chiar aşa.

Socrate Dar care e acuzaţia şi despre ce fel de proces e vorba? euthyphron De omor, Socrate.13

Socrate Pe Heracles! De bună seamă mulţimea nu ştie cum e drept să te porţi; căci nu oricine e în stare să se poarte după dreptate într-o împrejurare ca asta, ci doar un om care a ajuns până departe pe calea înţelepciunii.

euthyphron Până departe, pe Zeus, Socrate.14

Socrate Cel ucis de tatăl tău e vreo rudă a voastră? De bună seamă; doar nu l-ai da în judecată pentru omor dacă ar fi vorba de un străin.

euthyphron Mă faci să râd, Socrate; crezi că e vreo deosebire dacă cel ucis este un străin sau o rudă? Singurul lucru de care trebuie ţinut seama e dacă cel care a ucis avea dreptul să o facă sau nu; dacă avea dreptul, se cuvine să-l laşi în pace, iar de nu, să-l dai în judecată, chiar dacă ucigaşul ar sta cu tine în casă şi ar mânca la masă cu tine. Te acoperi şi tu de pângărire dacă trăieşti în preajma unui astfel de om, ştiind ce a făcut, şi nu te purifici, pe tine şi pe el, urmărindu-l în judecată. Şi apoi cel ucis a fost un servitor al meu: pe când lucram pământul la Naxos15, ne-a lucrat şi el pe simbrie. Odată, îmbătându-se, s-a mâniat pe unul dintre sclavii noştri şi l-a înjunghiat. Atunci tata l-a legat de mâini şi de picioare şi l-a aruncat într-un şanţ; apoi a trimis un om aici la exeget16 ca să întrebe ce-i de făcut. Între timp nu s-a mai îngrijit de soarta celui legat şi puţin i-a păsat de el, gândindu-se că e un ucigaş şi că nu-i nicio pagubă chiar dacă moare; ceea ce s-a şi întâmplat. Căci de foame şi de frig, şi din pricina legăturilor, a murit înainte ca omul trimis la exeget să se fi întors. Chiar de asta sunt mâniaţi şi tata şi celelalte rude: fiindcă-l dau în judecată pe tatăl meu pentru moartea unui ucigaş, şi nici măcar nu l-a omorât el însuşi, zic ei; iar în cel mai rău caz, chiar dacă l-ar fi omorât, cel ucis fiind la rându-i un ucigaş, nu trebuie să ne batem capul pentru un astfel de om; este o impietate ca un fiu să-şi dea tatăl în judecată pentru omor, zic ei, Socrate, neştiind care e gândul zeilor în privinţa pietăţii şi a impietăţii.17

Socrate Tu însă, pe Zeus, Euthyphron, crezi că ştii întocmai care e gândul zeilor şi despre pietate, şi despre impietate, aşa încât, faptele fiind acestea pe care le povesteşti tu, nu te temi că dacă te judeci cu tatăl tău ai putea săvârşi, la rându-ţi, o impietate?

euthyphron la ce aş mai fi bun, Socrate, şi cu ce s-ar deosebi Euthyphron de cei mai mulţi oameni dacă n-aş

cunoaşte cu exactitate toate aceste lucruri?

Socrate Bine, preaminunate Euthyphron, dar atunci nimic nu e mai de preţ pentru mine decât să mă fac învăţăcelul tău şi în faţa acuzaţiei lui Meletos să i-o iau înainte de la bun început chiar cu aceste lucruri, spunându-i că, în ceea ce mă priveşte, încă dinainte am pus mare preţ pe ştiinţa celor divine; iar acum, de vreme ce vina mea ar fi18 că vorbesc după capul meu şi născocesc în privinţa celor divine, m-am făcut elevul tău. „Şi dacă eşti şi tu de părere, Meletos, că Euthyphron e un om priceput la astfel de lucruri, i-aş zice eu, atunci să crezi şi despre mine că gândesc cum se cuvine şi să nu mă dai în judecată; iar de nu, îndreaptă-ţi acuzaţia mai întâi împotriva profesorului meu, şi nu împotriva mea; şi asta pentru că el îi duce la pierzanie pe bătrâni – şi pe mine, şi pe propriul său tată; pe mine prin învăţătura lui, iar pe tatăl său, mustrându-l şi pedepsindu-l. w iar dacă nu s-ar lăsa convins şi nici n-ar renunţa la proces, nici nu te-ar da în judecată pe tine în locul meu, n-ar trebui oare spuse la tribunal aceleaşi lucruri?

euthyphron Da, pe Zeus, Socrate; dacă s-ar apuca să mă dea pe mine în judecată, i-aş găsi eu, cred, punctul slab, şi atunci am avea de discutat la tribunal mai degrabă despre el decât despre mine.

Socrate Tocmai fiindcă îmi dau seama de aceste lucruri, doresc să devin elevul tău, dragă prietene; căci uite, Meletos, ca şi oricare altul, pe tine nici nu pare a te observa, iar pe mine m-a pătruns cu atâta agerime şi iuţeală, încât m-a şi dat în judecată pentru impietate. Spune-mi dar, rogu-te, pentru numele lui Zeus, ceea ce ai afirmat adineaori că ştii prea bine: ce anume înseamnă pietate şi impietate, atât în privinţa omorului, cât şi în alte privinţe; oare pietatea nu e în orice împrejurare asemenea sieşi, iar impietatea nu e oare cu totul potrivnică pietăţii, şi, la fel, tot ce poate fi nelegiuit nu e oare asemenea sieşi, având mereu acelaşi unic chip 19, şi conform cu impietatea?

euthyphron Ba chiar aşa, Socrate.

Socrate Spune-mi deci, ce zici tu că înseamnă pietatea şi impietatea? 20

euthyphron Spun, de bună seamă, că pietate înseamnă ceea ce fac eu acum21: adică să urmăreşti în justiţie pe cel care săvârşeşte o nelegiuire – fie omor, fie furt de lucruri sfinte – sau orice lucru de acest fel, chiar dacă s-ar întâmpla să-ţi fie tată sau mamă, sau oricine ar fi; iar a nu-l da pe mâna justiţiei e o impietate; de altfel, priveşte, Socrate, ce temeinică dovadă îţi voi aduce (lucru pe care l-am mai spus şi altora) că stă în firea legii, şi a dreptăţii deci, să nu închizi ochii în faţa unui nelegiuit, oricine s-ar întâmpla el să fie; şi anume: toţi oamenii socotesc că Zeus este cel mai bun şi mai drept dintre zei şi toţi recunosc că el l-a pus în lanţuri pe tatăl său pentru că, împotriva dreptăţii, îşi mânca propriii săi fii; la rândul său, chiar tatăl lui Zeus şi-a mutilat părintele din pricini asemănătoare22; iar pe mine mă ocărăsc că-l dau în judecată pe tatăl meu care a călcat legea, şi astfel se contrazic în cele ce spun despre zei şi despre mine.

Socrate Oare asta să fie pricina că sunt chemat în faţa judecăţii, Euthyphron: faptul că nu-i ascult cu plăcere pe cei care povestesc astfel de lucruri despre zei? 23 Se vor găsi unii care să-mi facă o vină din asta. Acum însă, dacă şi tu, care te pricepi atât de bine la toate acestea, gândeşti la fel, s-ar părea că n-avem alta de făcut decât să gândim şi noi tot aşa. De altfel, ce să mai zic, de vreme ce recunosc eu însumi că nu mă pricep câtuşi de puţin la asemenea lucruri? Dar, spune-mi, pentru numele lui Philios24, tu crezi într-adevăr că aşa s-au întâmplat lucrurile?

euthyphron Mai sunt şi altele, şi mai uimitoare, despre care mulţimea nu ştie nimic.

Socrate şi tu chiar crezi că există războaie între zei, şi un cumplite, şi lupte, şi multe altele de acest fel, despre care vorbesc poeţii şi pe care ni le înfăţişează pictorii noştri de seamă? La Panateneele Mari25, de pildă, e purtat

către Acropole un peplos acoperit cu astfel de chipuri: să zicem deci că toate acestea sunt adevărate, Euthyphron?

euthyphron şi nu numai acestea, Socrate; ci, după cum spuneam mai înainte, îţi voi povesti despre zei, dacă ai vrea, şi multe altele, de care ştiu că vei rămâne uimit.

Socrate Nici nu m-aş mira; dar am să te ascult altă dată, când vei putea să-mi povesteşti pe îndelete; acum însă încearcă să-mi dai un răspuns mai limpede la ceea ce te-am întrebat adineaori. Căci, iscodindu-te despre ce-ar putea fi pietatea, nu m-ai învăţat îndeajuns despre ce-i vorba, prietene, ci mi-ai spus doar că tocmai acest lucru e pios, pe care-l săvârşeşti tu acum, dându-l în judecată pentru omor pe tatăl tău.

euthyphron şi am spus adevărul, Socrate. Socrate De bună seamă; dar tu zici, Euthyphron, că şi multe alte lucruri sunt pioase.

euthyphron chiar şi sunt.

Socrate Aminteşte-ţi însă că nu te-am rugat să-mi arăţi una sau două dintre multele fapte pioase, ci chipul acela anume care face ca faptele pioase să fie pioase; doar ai spus că datorită unui caracter unic faptele nelegiuite sunt nelegiuite, iar cele pioase, pioase; sau nu-ţi aduci aminte? euthyphron Ba da.

Socrate învaţă-mă, aşadar, care este acest caracter specific, pentru ca, privind la el şi folosindu-l ca pildă, să pot spune despre faptele tale sau ale altuia că, fiindu-i asemenea, sunt pioase, iar că nefiindu-i, nu sunt.

euthyphron Dacă asta vrei, Socrate, îţi voi spune şi asta. Socrate chiar asta vreau.

euthyphron Pios este ce le e drag zeilor, iar ce le e urât e nelegiuit.

Socrate Foarte frumos, Euthyphron; mi-ai răspuns întocmai cum doream; dacă însă spusele tale sunt şi adevărate, asta n-o ştiu încă; dar nu mă îndoiesc că îmi vei dovedi că sunt adevărate. euthyphron Bineînţeles.

Socrate Atunci hai să cercetăm mai îndeaproape ceea ce spunem: ce este drag zeilor, ca şi omul iubit de zei, este

pios, iar lucrul sau omul urât de zei este nelegiuit; nu este acelaşi lucru pietatea cu impietatea, ci tot ce poate fi mai potrivnic; nu-i aşa? euthyphron Ba aşa e.

Socrate şi pare că a fost bine redat în cuvinte.

euthyphron Aşa cred, Socrate; aşa se spune. Socrate Dar şi că zeii se învrăjbesc, şi acest lucru se spune, Euthyphron, şi că se ceartă unii cu alţii, şi că se iscă mânie între ei? euthyphron Da, se spune.

Socrate Oare în care privinţă se iscă neînţelegerile care nasc ura şi mânia, preabunule? Hai să cercetăm astfel: dacă am avea păreri deosebite – tu şi cu mine – despre nişte numere, care dintre ele e mai mare, oare deosebirea în această privinţă ne-ar face să ne mâniem şi să ne duşmănim unul pe altul său, apucându-ne de socotit, ne-am împăca repede?

euthyphron Ne-am împăca, desigur. Socrate Aşadar, şi dacă am avea păreri deosebite despre ce e mai mic şi ce e mai mare, apucându-ne să măsurăm, am înceta repede neînţelegerea?

euthyphron Aşa este.

Socrate iar apucându-ne de cântărit, cred că ne-am împăca în privinţa a ce e mai greu şi ce e mai uşor? euthyphron Cum să nu?

Socrate Atunci care sunt lucrurile în privinţa cărora dacă am avea păreri deosebite, neputând ajunge la un criteriu de apreciere, am deveni duşmani şi ne-am învrăjbi? Poate că nu-ţi vin numaidecât în minte, dar, din vorbele mele, încearcă să vezi dacă nu cumva acestea sunt dreptatea şi nedreptatea, frumosul şi urâtul, binele şi răul26; oare nu tocmai acestea sunt lucrurile despre care deosebindu-ne în păreri şi neputând ajunge la nişte criterii potrivite am ajunge duşmani, atunci când ar fi să ajungem, şi eu şi tu şi toţi ceilalţi oameni?

euthyphron chiar aceasta e neînţelegerea, Socrate, şi în aceste privinţe.

Socrate Bine, Euthyphron, dar zeii, dacă ajung la neînţelegeri, oare nu în aceste privinţe le au? euthyphron

Neapărat.

Socrate Aşadar şi dintre zei, preacinstite Euthyphron, unii socotesc drepte, frumoase şi urâte, bune şi rele unele lucruri, zici tu, iar alţii – altele; doar n-ar apărea dezbinări între ei dacă nu s-ar certa despre aceste lucruri; aşa e? euthyphron Adevărat spui.

Socrate Deci lucrurile pe care le socoteşte fiecare dintre ei frumoase şi bune şi drepte, pe acelea le şi iubeşte, iar pe cele potrivnice lor le urăşte?

euthyphron Desigur.

Socrate Deci aceleaşi lucruri, zici tu, unii le socotesc drepte, iar alţii nedrepte; şi certându-se în privinţa acestora ajung la dezbinări şi la războaie; oare nu-i aşa? euthyphron Ba da.

Socrate. Se pare deci că zeii iubesc şi urăsc aceleaşi lucruri; aceleaşi lucruri sunt totodată urâte şi iubite de zei. euthyphron Aşa se pare.

Socrate Atunci, Euthyphron, aceleaşi lucruri ar putea fi şi pioase şi nelegiuite, dacă o luăm aşa. euthyphron Mă tem că da.

Socrate Atunci nu mi-ai răspuns la ce te-am întrebat, preastrălucitul meu prieten; căci nu te-am întrebat ce lucru s-ar nimeri să fie şi pios, şi nelegiuit; se pare că ce poate fi îndrăgit de zei le poate fi şi urât; încât fapta ta de acum, Euthyphron, când vrei să-l pedepseşti pe tatăl tău, nu e de mirare dacă îi e plăcută lui Zeus, dar lui Cronos şi lui Uranos le e urâtă; lui Hefaistos – plăcută, dar urâtă Herei27; şi, dacă mai sunt zei care nu se înţeleg în această privinţă, le e şi lor, la fel, plăcută sau urâtă.

euthyphron Dar eu cred, Socrate, că între zei nu există dezbinare când e vorba să-l pedepseşti pe unul care a ucis un om pe nedrept.

Socrate Cum aşa? între oameni ai auzit pe cineva să ţină morţiş că un om care a ucis pe nedrept sau a făcut orice altă faptă potrivnică dreptăţii nu trebuie pedepsit?

euthyphron Dar ei nu încetează niciodată să tăgăduiască acest lucru, fie la judecăţi, fie în alte părţi;

căci cei care au făcut tot felul de rele fac şi spun tot ce se poate pentru a scăpa de pedeapsă.

Socrate Adică ei recunosc că au făcut rele, Euthyphron, şi, recunoscând, spun totuşi că nu trebuie să fie pedepsiţi? euthyphron Ba nu, nicidecum.

Socrate Atunci ei nu fac şi nu spun tot ce le stă în putinţă, căci asta nu îndrăznesc, cred eu, să o spună, şi nici să nege că, dacă au călcat legea, trebuie să fie pedepsiţi; ci ei nu recunosc, cred eu, că au călcat legea; nu-i aşa?

euthyphron Adevărat.

Socrate Deci nu se opun ca acela care a călcat legea să fie pedepsit; poate că nu cad de acord asupra altui lucru: cine e un călcător de lege, prin ce fapte şi când. euthyphron Adevărat.

Socrate Atunci şi cu zeii se întâmplă la fel: învrăjbindu-se în privinţa a ce e drept şi ce e nedrept, după cum afirmi tu, se întâmplă ca unii să spună despre ceilalţi că săvârşesc fapte potrivnice dreptăţii, iar aceştia să tăgăduiască? Pentru că nimeni, preabunule, fie el zeu sau om, nu îndrăzneşte să spună că unul care a călcat legea nu trebuie pedepsit.

euthyphron Da, Socrate, aici ai dreptate în principal. Socrate Dar cred că se contrazic despre fiecare faptă în parte cei care se contrazic, şi oameni, şi zei, dacă şi zeii se contrazic; având păreri deosebite despre o anumită faptă, unii spun că e conformă cu dreptatea, iar alţii – dimpotrivă; oare nu e aşa? euthyphron Ba da, desigur.

Socrate Hai atunci, dragă Euthyphron, învaţă-mă şi pe mine, ca să devin mai înţelept; ce dovadă ai tu că pentru toţi zeii a fost ucisă pe nedrept acea slugă care a săvârşit un omor şi care, fiind legată de către stăpânul celui mort, a apucat să moară din cauza legăturilor înainte ca acela care a legat-o să afle de la exeget ce-i de făcut; oare toţi gândesc că pentru un astfel de om se cuvine ca un fiu să-l dea în judecată şi să-l acuze de omor pe tatăl său? Fii bun şi încearcă să-mi arăţi limpede că mai presus

de orice zeii socotesc această faptă ca dreaptă; iar dacă mi-o vei arăta îndeajuns de lămurit nu voi înceta niciodată să-ţi laud înţelepciunea.

euthyphron Nu-i, poate, un lucru uşor, Socrate; cred că sunt totuşi în stare să ţi-l dovedesc cât se poate de limpede.

Socrate văd că eu îţi par mai greu de lămurit decât judecătorii; lor îţi va fi, doar, simplu să le arăţi că a fost vorba de o faptă potrivnică dreptăţii şi că zeii urăsc cu toţii astfel de lucruri.

euthyphron va fi cât se poate de simplu, Socrate. Bineînţeles, dacă-mi vor asculta vorbele.

Socrate Le vor asculta cu siguranţă dacă li se va părea că vorbeşti bine. Însă mi-a venit ceva în minte chiar în timp ce vorbeai şi-mi zic în sinea mea: „Oricât de limpede mi-ar arăta Euthyphron că zeii socotesc cu toţii că un astfel de omor este împotriva dreptăţii, cu ce voi fi aflat eu mai mult de la Euthyphron ce este pietatea şi ce este impietatea? Fapta de care e vorba ar fi, pare-se, urâtă zeilor, dar nu prin asta ne-a apărut în faţă hotarul dintre pietate şi impietate; pentru că ce e urât de zei ne-a apărut totodată şi ca iubit de zei” încât de asta te iert, Euthyphron: socotească toţi zeii acea faptă ca potrivnică dreptăţii, dacă vrei tu, şi urască-o toţi. Dar dacă ne îndreptăm acum vorbele, hotărând că ceea ce este urât de toţi zeii este nelegiuit, iar ce e iubit de toţi este pios, iar ce e iubit de unii şi urât de alţii nu-i niciuna, nici alta sau e şi una, şi alta, oare în acest fel vrei să punem acum hotar între pietate şi impietate? euthyphron Ce ne împiedică, Socrate? Socrate Din partea mea, nimic, Euthyphron; dar tu, privind la ale tale, gândeşte-te dacă sprijinindu-te pe aceste cuvinte îmi vei putea dovedi atât de uşor ceea ce ai făgăduit.

euthyphron în ceea ce mă priveşte aş spune bucuros că pios este ceea ce e iubit de toţi zeii, iar ce e urât de toţi zeii e nelegiuit.

Socrate Atunci să cercetăm oare acest lucru,

Euthyphron, dacă e bine spus sau să-l lăsăm baltă şi să-l primim aşa cum e, de la noi sau de la alţii, şi, ori de câte ori spune cineva despre un lucru că e într-un anume fel, să încuviinţăm că aşa este; oare trebuie sau nu să cercetăm ce vrea să spună cel care vorbeşte?

euthyphron Trebuie să cercetăm; însă eu cred că vorba de adineaori a fost bine spusă.

Socrate Poate că vom înţelege faptele şi mai bine, dragul meu. Gândeşte-te deci la următorul lucru: oare ceea ce e pios este iubit de zei pentru că e pios, sau este pios pentru că e iubit de zei? euthyphron Nu ştiu ce spui, Socrate. Socrate Am să încerc să-ţi explic mai limpede. Spunem despre ceva că este purtat sau că poartă, că e condus sau conduce, că e văzut sau că vede? îţi dai seama că toate lucrurile de acest fel sunt diferite unele faţă de celelalte şi înţelegi prin ce se deosebesc? euthyphron Cred că-mi dau seama.

Socrate şi ce este un lucru iubit şi că e altceva ceea ce iubeşte? euthyphron Cum să nu?

Socrate Spune-mi atunci, oare ceea ce e purtat, pentru că îl poartă cineva este purtat sau din altă cauză? euthyphron Pentru că îl poartă.

Socrate şi ceea ce e condus – pentru că-l conduce cineva, şi ceea ce e văzut, pentru că îl vede? euthyphron întocmai.

Socrate Deci nu pentru că e văzut, de aceea îl vede cineva, ci, dimpotrivă, pentru că îl vede cineva, de aceea e văzut; nu pentru că e condus, de aceea îl conduce cineva, ci pentru că îl conduce, de aceea e condus; şi, la fel, nu pentru că e purtat îl poartă cineva, ci pentru că îl poartă, e purtat. Oare e pe deplin limpede, Euthyphron, ceea ce vreau să spun? Asta vreau să spun că, dacă ceva se face sau suferă o acţiune, nu pentru că e făcut, de aceea se face, ci pentru că se face, de aceea e făcut; şi nu pentru că e suferind, de aceea suferă, ci pentru că suferă, e suferind; sau nu eşti de aceeaşi părere? 28 euthyphron Ba da.

Socrate Aşadar, şi ceea ce e iubit nu e oare ceva ce e

făcut sau suferă o acţiune?

euthyphron Sigur că da.

Socrate şi în acest caz e la fel ca prima dată; nu pentru că e iubit, de aceea îl iubeşte cineva, ci pentru că îl iubeşte cineva, este iubit. euthyphron Neapărat.

Socrate Atunci ce spunem despre pietate, Euthyphron? Ceva anume este iubit de toţi zeii, după vorba ta?

EUTHYPHRON Da.

Socrate Oare îl iubesc pentru că e pios sau din altă pricină?

euthyphron Nu, de aceea.

Socrate Atunci, pentru că e pios, de aceea îl iubesc zeii, şi nu pentru că-l iubesc zeii, de aceea este pios?

euthyphron Aşa se pare.29

Socrate Dar pentru că îl iubesc zeii, de aceea e iubit şi anume iubit de zei?

euthyphron Cum să nu?

Socrate Atunci ceea ce este iubit de zei nu e totuna cu ce e pios şi nici ceea ce e pios cu ce e iubit de zei, ci sunt două lucruri diferite.

euthyphron Cum aşa, Socrate?, Socrate Pentru că am fost de acord că ceea ce e pios, de aceea este iubit pentru că e pios, dar nu e pios pentru că este iubit; aşa e?

euthyphron Da.

Socrate Dar ceea ce e iubit de zei – pentru că îl iubesc zeii, prin însuşi faptul că ei îl iubesc este iubit de zei, şi nu pentru că e iubit de zei, de aceea îl iubesc zeii.

euthyphron Adevărat.

Socrate Dar, dacă ar fi acelaşi lucru, dragă Euthyphron, ceea ce e iubit de zei şi ceea ce e pios, atunci: dacă ceea ce e pios l-ar iubi zeii pentru că e pios, la fel, ceea ce e iubit de zei l-ar iubi zeii pentru că e iubit de zei; iar dacă ceea ce e iubit de zei este iubit de zei pentru că-l iubesc zeii, atunci şi ceea ce e pios ar fi pios pentru că-l iubesc zeii; vezi însă acum că e tocmai dimpotrivă, pentru că e vorba de două lucruri cu totul deosebite. Primul este

de iubit pentru că îl iubesc zeii; pe celălalt, pentru că e de iubit, de aceea îl iubesc zeii. Şi mă tem, Euthyphron, că întrebat fiind ce înseamnă pietatea, tu nu vrei să-mi lămureşti natura ei, şi mi-ai spus o însuşire, sau ceea ce suferă acest subiect – pietatea –, şi anume că e iubită de toţi zeii; dar ce este ea încă nu mi-ai spus. Nu ascunde acest lucru de mine, rogu-te, ci spune iarăşi, de la început, ce este această pietate, fie că este iubită de zei sau suferă orice altă acţiune; căci nu în această privinţă ne vom deosebi; spune, dar, cu bunăvoinţă, ce este pietatea şi ce este impietatea?

euthyphron Vezi, Socrate, îmi vine greu să-ţi spun ce am în minte; parcă ne scapă mereu ceea ce ne propunem şi nu vrea să stea unde-l aşezăm.

Socrate Parcă ar fi ale strămoşului nostru Dedal30 cuvintele tale, Euthyphron; dacă le-aş fi rostit şi aşezat eu, poate că ţi-ai fi bătut joc de mine că şi mie, datorită înrudirii cu el, mi-o iau la fugă toate când vorbesc, şi nu vor să rămână acolo unde le aşază omul; acum însă aceste presupuneri sunt ale tale şi se cere altă glumă, căci la tine nu vor să stea locului, după cum ţi se pare şi ţie.

euthyphron Ba mie mi se pare că aceste cuvinte au dreptul la aceeaşi glumă, Socrate; căci dacă toate cele o iau care încotro şi nu stau locului, nu eu le-am aşezat, ci mi se pare că tu eşti Dedal; pentru că din partea mea ar rămâne aşa cum sunt.

Socrate Atunci mă tem, prietene, că am ajuns mai grozav decât acela întru meşteşug, pentru că el făcea să nu stea locului numai lucrurile lui, eu însă, pe lângă ale mele, s-ar părea că le pun în mişcare şi pe ale altuia. Dar ce e mai distins din toată arta mea e că fără voie sunt iscusit; căci aş vrea ca vorbele mele să rămână liniştite şi să şadă nemişcate mai mult decât aş putea dori să mă aleg, pe lângă priceperea lui Dedal, cu bunurile lui Tantal31. Dar ajunge cu astea; pentru că mi se pare că te-ai înmuiat, mă voi strădui eu însumi să-ţi arăt cum să mă înveţi despre pietate; şi să nu-ţi pierzi curajul de la început. Vezi deci

dacă ţi se pare necesar ca tot ceea ce e pios să fie drept.32

euthyphron Sigur.

Socrate Atunci şi tot ceea ce e drept este oare pios sau: tot ce e pios este drept, dar nu tot ce e drept este pios, ci o parte este pios iar o parte – altminteri? 33

euthyphron Nu pot urmări ce spui, Socrate. Socrate şi doar eşti mai tânăr decât mine, iar în înţelepciune mă întreci cu atât mai mult; dar, cum zic, te-ai înmuiat datorită belşugului de înţelepciune. Fă însă o sforţare, preafericitule; nu e nimic greu de înţeles în ceea ce spun; căci spun tocmai pe dos decât poetul care a scris în versurile lui:

Pe Zeus făcătorul, acela ce toate în lume sădit-a.

Să-l pomeneşti nu vrei; căci unde e teama, acolo-i respectul.34

Dar eu mă voi deosebi de poet prin aceasta: să-ţi spun prin ce? euthyphron Sigur că da.

Socrate Nu mi se pare că „unde e teamă, acolo e şi respect”; cred că mulţi se tem de boli, de sărăcie şi de multe alte lucruri de acest fel, dar, temându-se, nu respectă în niciun fel lucrurile de care se tem; nu crezi şi tu? euthyphron Ba da.

Socrate Dar unde există respect, există şi teamă; există cineva care, având respect faţă de ceva şi ruşine, să nu aibă şi sfială şi să nu se teamă de faima rea?

euthyphron Ba se teme.

Socrate Atunci nu e drept să spui: „unde e teamă, acolo e şi respect”, ci unde e respect, acolo e şi teamă, dar unde e teamă nu e întotdeauna şi respect; cred că teama e mai largă decât respectul, căci respectul e o parte a temerii; cum e şi cu numărul impar: nu întotdeauna dacă e un număr, e impar, dar dacă e impar – atunci e număr; acum poţi urmări? euthyphron Da, sigur.

Socrate Cam aşa ceva am întrebat şi eu adineaori: oare unde e dreptate, acolo e şi pietate, sau: unde e pietate, acolo e şi dreptate, dar unde e dreptate, nu e peste tot pietate, căci pietatea e o parte a dreptăţii35; aşa să

spunem sau ai altă părere? euthyphron Nu, aşa e; cred că e bine spus. Socrate Vezi atunci ce urmează; dacă pietatea e o parte a dreptăţii, trebuie, pare-se, să descoperim care parte a dreptăţii este pietatea. Dacă tu m-ai întreba despre cele de care vorbeam adineaori, de pildă, ce parte a numărului este numărul par şi ce fel de număr este acesta, ţi-aş spune că e numărul format din două părţi nu inegale, ci egale; nu crezi?

euthyphron Ba da.

Socrate Atunci încearcă şi tu să mă înveţi care parte a dreptăţii este pietatea, ca să-i spun şi lui Meletos să nu mă mai nedreptăţească şi să nu mă mai învinuiască de necinstirea zeilor; pentru că am învăţat îndestulător de la tine ce e evlavios şi pios şi ce nu.

euthyphron Iată, Socrate, care parte a dreptăţii cred eu că o formează evlavia şi pietatea: anume cea referitoare la grija cuvenită faţă de zei; iar cea referitoare la oameni este cealaltă parte a dreptăţii.

Socrate Mi se pare că e foarte frumos spus, Euthyphron; dar mai am încă o mică nelămurire: nu prea înţeleg la ce fel de grijă te referi; doar nu vrei să spui că aşa cum e grija faţă de orice altceva, la fel e şi aceea faţă de zei; căci zicem cam aşa: nu oricine ştie să aibă grijă de cai, ci doar grăjdarul; nu-i aşa? euthyphron Ba chiar aşa.

Socrate Pentru că meseria lui este îngrijirea cailor. EUTHYPHRON Da.

Socrate şi nici de câini nu ştie oricine să aibă grijă, ci numai vânătorul.

euthyphron Aşa e.

Socrate Pentru că vânătoarea e într-un fel şi îngrijirea câinilor. EUTHYPHRON Da.

Socrate iar văcarul se îngrijeşte de boi. euthyphron Desigur.

Socrate iar pietatea şi evlavia sunt grija faţă de zei; aşa spui? euthyphron întocmai.

Socrate însă orice îngrijire are în vedere unul şi acelaşi lucru: şi anume binele şi folosul celui îngrijit, după

cum, de pildă, caii îngrijiţi de priceperea grăjdarului trag de aici un folos şi se desăvârşesc; oare nu crezi? euthyphron Ba da.

Socrate la fel şi câinii, şi boii, şi toate celelalte asemenea lor; toţi trag foloase de pe urma priceperii celui ce-i îngrijeşte. Sau poate crezi că îngrijirea urmăreşte vătămarea celui îngrijit? euthyphron Pe Zeus, nu cred una ca asta. Socrate Ci folosul? euthyphron Cum altfel?

Socrate Atunci şi pietatea, fiind grija faţă de zei, aduce un folos zeilor şi-i desăvârşeşte? Ai fi în stare să spui că ori de câte ori faci un lucru pios îl desăvârşeşti pe vreunul dintre zei?

euthyphron Sigur că nu, pe Zeus.

Socrate Nici eu nu cred că asta vrei să spui, Euthyphron; departe de mine; dar tocmai de aceea te-am întrebat ce înţelegi prin grija faţă de zei, pentru că nu puteam crede că aşa ceva înţelegi.

euthyphron şi pe bună dreptate, Socrate; căci nu aşa ceva vreau să spun.

Socrate Bine; dar atunci ce fel de grijă faţă de zei ar fi pietatea? euthyphron Aceea pe care o au sclavii faţă de stăpâni, Socrate. Socrate înţeleg; ar fi un fel de slujire a zeilor, pare-se. euthyphron chiar aşa.

Socrate Dar poţi să-mi spui: slujitorii doctorilor36 pentru îndeplinirea cărui lucru îi slujesc; nu crezi că în vederea sănătăţii? euthyphron Ba da.

Socrate Aşa? Dar slujitorii constructorilor de corăbii ce urmăresc să înfăptuiască slujindu-i?

euthyphron E limpede, Socrate: corăbii. Socrate şi ai zidarilor – case?

EUTHYPHRON Da.

Socrate Spune-mi atunci, preabunule: slujirea zeilor e o slujbă pentru îndeplinirea cărei fapte? Căci e limpede că ştii, de vreme ce spui că te pricepi la ale zeilor mai bine decât oricare altul. euthyphron şi spun adevărul, Socrate. Socrate Atunci spune-mi, pe Zeus, care e acea preafrumoasă faptă pe care zeii o săvârşesc folosindu-se

de slujba noastră? 37 euthyphron Fac multe şi frumoase fapte, Socrate. Socrate la fel şi comandanţii de oşti, dragul meu; totuşi ai putea spune cu uşurinţă că fapta lor de căpetenie este victoria în război; sau nu?

euthyphron Cum să nu?

Socrate Multe lucruri frumoase fac şi ţăranii, cred eu; totuşi fapta lor de căpetenie este că fac pământul să ne dea roade. euthyphron întocmai.

Socrate Spune-mi atunci: dintre multele lucruri frumoase pe care le fac zeii, care e fapta lor de căpetenie?

euthyphron Doar ţi-am spus cu puţin înainte, Socrate, că e destul de greu să înţelegi cu de-amănuntul aceste lucruri; acum îţi spun însă doar atât: dacă cineva ştie să spună şi să facă lucruri plăcute zeilor, rugându-se şi aducând jertfe, acest lucru înseamnă pietate şi astfel de fapte apără gospodăriile oamenilor şi obştea oricărei cetăţi; iar faptele potrivnice celor plăcute zeilor sunt potrivnice evlaviei şi acestea dau peste cap şi duc la pieire totul.

Socrate Dacă voiai, Euthyphron, îmi puteai spune multe în puţine cuvinte despre ce era de căpetenie în întrebările mele; numai că n-ai bunăvoinţă să mă înveţi, e limpede. Căci şi acum nu mai aveai decât un pas până la locul acela, când te-ai abătut din drum; dacă-mi răspundeai, aş fi aflat în chip îndestulător ce este pietatea. Acum însă, de vreme ce îndrăgostitul trebuie să-l urmeze pe cel iubit oriunde l-ar duce acesta38, te întreb din nou: ce spui tu că este pios şi ce e pietatea; nu cumva e o anume ştiinţă de a aduce jertfe şi rugăciuni?

euthyphron Ba da.

Socrate Dar oare să jertfeşti nu înseamnă să dăruieşti ceva zeilor, iar să te rogi – să le ceri ceva?

euthyphron chiar aşa, Socrate.

Socrate Atunci, potrivit acestor vorbe, pietatea ar fi ştiinţa de a cere şi de a da zeilor.

euthyphron Ai prins foarte frumos ce voiam să spun, Socrate.

Socrate Pentru că sunt pătimaş după înţelepciunea ta, dragul meu, şi mintea îmi stă la pândă de teamă să nu se risipească un strop măcar din ceea ce spui; lămureşte-mă însă ce fel de slujbă e aceasta faţă de zei: să le ceri şi să le dai, spui tu?

euthyphron Da, aşa.

Socrate Dar să le ceri cum se cuvine nu înseamnă să le ceri cele de care avem nevoie de la ei?

euthyphron Ce altceva?

Socrate iar să le dai cum se cuvine înseamnă să le dai în schimb cele de care se întâmplă să aibă ei nevoie de la noi? Căci ar fi o lipsă de pricepere să aduci în dar lucruri de care cineva n-are nicio nevoie.

euthyphron Adevărat, Socrate.

Socrate Atunci pietatea ar fi un fel de negustorie între oameni şi zei? 39

euthyphron Negustorie, dacă aşa-ţi place să o numeşti. Socrate Nu-mi place deloc dacă nu e adevărat. Spune-mi, ce folos trag zeii din darurile pe care le iau de la noi? Ce ne dau ei e limpede pentru oricine; căci nu avem nimic bun care să nu ne fie dat de ei; dar din cele pe care ei le primesc de la noi, ce folos au? Sau suntem cu atât mai pricepuţi decât ei la negustorie încât luăm de la ei toate cele bune, iar ei de la noi – nimic?

euthyphron Dar tu crezi, Socrate, că zeii au vreun folos din cele pe care le primesc de la noi?

Socrate Atunci ce ar putea însemna darurile noastre faţă de zei? euthyphron Ce altceva îţi închipui decât respect şi un semn de cinstire şi, cum ţi-am spus adineaori, un lucru plăcut lor.

Socrate Atunci ce e pios e plăcut zeilor, Euthyphron, dar nu folositor, nici drag?

euthyphron Ba eu cred că le e în primul rând drag. Socrate Atunci aceasta ar însemna pietatea, pare-se: Ceea ce e iubit de zei.

euthyphron Neapărat.

Socrate şi, vorbind aşa, te mai miri dacă ţi se pare că

vorbele nu-ţi stau locului, ci pornesc la plimbare, şi vei da vina pe mine, că sunt Dedal care le fac să pornească; când tu eşti mult mai iscusit decât Dedal pentru că le faci să se învârtă în cerc! Oare nu-ţi dai seama că raţionamentul nostru, făcând un ocol, a ajuns în acelaşi loc? Doar îţi aduci aminte că mai înainte am ajuns la încheierea că ceea ce e pios nu e totuna cu ce e iubit de zei, ci sunt lucruri deosebite; sau nu-ţi aminteşti? euthyphron Ba da.

Socrate Acum însă nu-ţi dai seama că spui: ceea ce iubesc zeii, acel lucru e pios; aceasta e oare altceva decât ceea ce e iubit de zei? Sau nu?

euthyphron Ba chiar asta e.

Socrate Deci sau n-a fost bună hotărârea noastră de adineaori, sau, dacă a fost bună, nu e drept ce spunem acum. euthyphron Aşa se pare.

Socrate Atunci trebuie s-o luăm de la început şi să cercetăm ce este pietatea; pentru că nimic nu mă poate speria aşa încât să mă las de bunăvoie păgubaş înainte de a învăţa. Dar să nu mă dispreţuieşti, ci, încordându-ţi mintea în fel şi chip, cât poţi mai bine, spune-mi acum adevărul; căci dacă îl cunoaşte vreun om pe lume, tu eşti acela şi, ca şi lui Proteu40, nu trebuie să ţi se dea drumul până ce nu-l spui. Căci, dacă n-ai cunoaşte limpede ce e pietatea şi impietatea, n-aveai cum să te apuci, pentru o slugă, să învinuieşti de omor pe un bătrân, care e şi tatăl tău, ci te-ai fi temut de zei, fiind în primejdie să calci dreptatea prin această faptă, şi totodată te-ai fi ruşinat de oameni; acum însă văd bine că eşti încredinţat că ştii limpede ce e pios şi ce nu; spune-mi, dar, preabunule Euthyphron, şi nu ascunde ce gândeşti.

euthyphron Altă dată, Socrate; căci acum mă grăbesc şi e timpul să plec.41

Socrate Ce faci, prietene? Pleci şi mă azvârli la pământ din înaltul speranţei pe care o nutream ca, învăţând de la tine ce e pios şi ce nu, să scap de acuzaţia lui Meletos, arătându-i că datorită lui Euthyphron am devenit învăţat în cele divine şi că nici nu vorbesc la

întâmplare, nici nu născocesc, din neştiinţă, în aceste privinţe; iar tot restul vieţii să mi-l pot trăi, de acum înainte, mai bine.42

APARAREA LUI SOCRATE

Traducere, introducere şi note de FRANCISCA BĂLTĂCEANU

ÎN ANUL 399 Î. HR., TRIBUNALUL ATENIAN ÎL CONDAMNĂ LA moarte – cu o majoritate de 60 de voturi – pe Socrate, înţeleptul Acuzaţia: *ateism, introducerea unor zei noi, coruperea tineretului. Pentru a înţelege cum* s-*a putut ajunge aici, trebuie să considerăm în ansamblul ei personalitatea lui Socrate, atât de atrăgătoare în vremea sa, încât, după vorbele lui Alcibiade, cel care îl privea şi-l asculta rămânea ca vrăjit, inima începea să-i bată mai tare şi lacrimile să-i curgă, de parcă ar fi ascultat glasul sirenelor*[123]; *personalitatea sa atât de vie şi* într-*un fel fascinantă, peste milenii, până în vremea noastră.*

Socrate s-*a născut la Atena în anul 470/469 î. Hrtatăl său, Sophroniscos, era sculptor, iar mama, Phainarete, moaşă. O vreme a practicat meseria tatălui (după aproape şase sute de ani, Pausanias îi atribuie un grup statuar de pe Acropole), în curând însă filosofia i* s-*a părut atât de frumoasă, de esenţială pentru om, încât i* s-*a dedicat cu totul.*

Atena era în acea vreme locul ideal pentru formaţia unui iubitor de înţelepciune: *manuscrisele circulau în număr mare, iar personalităţile culturale se îndreptau spre acest oraş ca spre centrul gândirii lumii greceşti, în 460*

123 *Banchetul,* 215 e-216 a.

vine aici Anaxagoras; sofiştii ţin lecţii de mare succes, pe care le ascultă cu mare interes mai toţi tinerii aristocraţi.

Pentru Socrate însă, toate teoriile, toate sistemele, tot ce vede şi tot ce aude se transforma în izvor de întrebări, de îndoială constructivă. Ştiinţele naturii i se par prea ipotetice şi prea puţin esenţiale; ştiinţa cea mai necesară este aceea care-l poate face pe om καλός *καί ἀγαθός, desăvârşit la trup şi la minte.*

Cum râul provine, după el, numai din ignoranţă, primul pas pentru a ajunge la bine *e un proces de cunoaştere: de înlăturare a erorii şi de dobândire a unor noţiuni juste. Metoda tradiţională a expunerii lasă loc la nenumărate imprecizii; de fapt, adevărul există în om, dar latent şi confuz, deci prin întrebări metodice trebuie trezită în om facultatea de a raţiona, de a da la iveală adevărul cu care e „însărcinat" (ἐγκύμων). După cum mama sa ajuta copiii să iasă la lumină, tot aşa el, Socrate, va ajuta adevărul să se nască: acesta e rolul dialecticii, să „moşească" adevărul din suflete. Această artă de a scoate la lumină adevărul cu ajutorul întrebărilor e numită de Platon, în* Theaitetos, *maieutică (μαιευτική), de la μαιεύω, „a moşi".*

*Aşa înţeleasă, filosofia devine esenţială pentru oricine. Socrate o trăieşte şi crede că e în mod imperios dator să-i ajute şi pe alţii să ajungă la ea. Cutreieră Atena, opri*ndu-*se în palestre, în atelierele meşteşugarilor, în piaţă, pe drum, se apropie de câte cineva şi începe să-i pună întrebări, cu toată modestia, recunoscâ*ndu-*şi neştiinţa şi dornic de a învăţa ceva. Încântat că i se dă atenţie şi curios să vadă ce va urma, cel astfel interpelat acceptă cu plăcere jocul, lată însă că întrebările devin tot mai strânse, omul e pus în încurcătură, se vede nevoit tot mai des sau să se contrazică, sau să accepte că* s-*a înşelat, să constate cu uimire puţina consistenţă a opiniilor bunului-sim*ţ *tradiţional.*

Cu tinerii, cu oamenii fără pretenţii, cu cei dornici de perfecţionare, Socrate vorbeşte prietenos, cu o ironie

blândă, fără să-şi ascundă simpatia; aceştia „i se predau" pentru a încerca, împreună cu el, să ajungă la înţelepciune. Dar cu puternicii zilei, cu cei convinşi că ştiu tot, plini de suficienţa succesului lor, Socrate devine caustic; toată Atena poate vedea că retorul nu ştie nici măcar ce este retorica, iar generalul victorios n-are idee ce este curajul, omul politic nu ştie care e binele cetăţii; toţi aceştia îşi recunosc cu greu înfrângerea şi nu i-o vor ierta lui Socrate niciodată. Antipatiile împotriva lui devin cu atât mai violente cu cât un mare număr de tineri, unii din cele mai de vază familii ateniene, atraşi *la început de ciudăţenia şi de farmecul acestui joc în care întrebările devin tot mai precise „iar răspunsurile tot mai şovăitoare, până la recunoaşterea nepriceperii, se ataşează repede de acest deconcertant înţelept, îl urmează pretutindeni cu înflăcărare şi, mai mult, încep să-l imite.*

Cum era destul de greu să formulezi pe scurt şi cu precizie o doctrină a lui Socrate, cum foarte mulţi erau cât se poate de puţin doritori să-şi povestească păţaniile în lupta cu dialectica, iar el însuşi n-a scris probabil nimic, au început să circule în Atena tot felul de zvonuri răuvoitoare la adresa lui, răspândite intenţionat sau din neştiinţă; astfel încât nu e de mirare că în 423 *Aristofan arată pe scenă, în* Norii, *o caricatură a lui Socrate extrem de departe de adevăr: un şarlatan, confundat când cu filosofii ionieni, când cu sofiştii, având preocupări lipsite de orice noimă şi chiar dăunătoare cetăţii şi mai ales tineretului. Este adevărat că piesa a căzut, dar în mintea atenienilor, conştient sau nu, urmele i-au rămas.*

Această străduanie de a-i ajuta pe oameni să ajungă la adevăr nu i-a lăsat lui Socrate prea mult răgaz să se ocupe de altceva. Desigur, a fost soldat, ca orice tânăr atenian, şi a participat la câteva dintre campaniile celebre ale Războiului Peloponeziac: cele de la Potideea, Amphipolis şi Delion, unde toţi cei care l-au văzut i-au admirat, pe lângă vitejie, stăpânirea de sine şi demnitatea.

S-a ferit însă în mod deliberat de amestecul în

politică: *singurele lui apariţii în viaţa publică sunt în 406, când, fiind preşedinte al Pritaniei, se opune judecării în bloc a strategilor învingători la Arginuse (cf. nota 31), şi în timpul celor „treizeci de tirani", când refuză, cu riscul vieţii, să participe la o vânătoare de oameni.*

În viaţa particulară a avut la fel de puţin timp şi interes să se ocupe de prosperitatea casei, ceea ce i-a atras necontenitele reproşuri, uneori sub forme violente, ale soţiei sale, celebra de puţin simpatică şi de rea de gură, Xantipa.

A rămas proverbială cumpătarea lui Socrate, nu urmărită pentru ea însăşi, ci de dragul libertăţii spiritului: putea răbda oricât de foame sau de sete, a fost văzut stând o zi întreagă nemişcat, adâncit în meditaţie, sau, în campania de la Potideea, mergând cu seninătate desculţ pe gheaţă, pe un ger cumplit; la fel de bine însă putea rezista unei nopţi întregi de băutură şi petrecere. De pomină a rămas şi extrema lui sărăcie. Niciodată nu s-a erijat în profesor de înţelepciune, nicăieri nu-l vedem oferind soluţii gata făcute sau reţete de comportare. De o seninătate agreabilă, intransigent când era vorba de cinste şi dreptate, dar privind toate cu un umor inalterabil, ştiind să aducă la îndoială, la actul raţionamentului pe oricine, plecând de la lucrurile cele mai familiare şi de la ele înălţând minţile ascultătorilor spre abstracţiuni, spre căutarea binelui şi a adevărului, capabil şi de glumă amicală, dar şi de asprime şi sarcasm – însă întotdeauna pe un fond de indulgenţă şi umanitate – Socrate ne stă înainte ca un înţelept; al lumii vechi, fără îndoială, dar dintre cei mai personali şi mai vii, mai atrăgători, mai apropiaţi nouă din câţi vor fi fost.

În 40} forţele democratice reuşesc să înlăture regimul celor „treizeci de tirani\ Acest eveniment a fost însoţit de o împotrivire violentă la tot ce apărea, real sau fals, legat de oligarhie (de pildă, sofiştii devin suspecţi ca profesori ai tinerilor aristocraţi); are loc o reacţie tradiţionalist-patriotică de apărare a valorilor religioase şi

etice strămoşeşti.

Vechile resentimente răbufnesc acum şi Socrate e prezentat de duşmanii săi ca un om care neagă tradiţia ateniană de efort pentru prosperitatea familiei şi a cetăţii, de supunere faţă de părinţi, de cinstire a zeilor ocrotitori ai cetăţii, un om care strică tineretul, învăţând-l să nu respecte aceste principii şi împuindu-i capul cu prostii. Aşadar, în 399 *Socrate e dat în judecată de Anytos, destul de important om politic, participant la răsturnarea „celor treizeci", de* Meletos, *tânăr poet tragic lipsit de talent, şi de Lycon, orator cu oarecare renume.*

Capetele de acuzare, abil alese, erau:

a) *Socrate nu recunoaşte zeii cetăţii. O acuzaţie de impietate era ceea ce putea face mai mare impresie asupra poporului atenian, cu atât mai mult în acel moment politic. Filosofii aveau în general o reputaţie proastă în această privinţă, şi în secolul al V-lea* î.Hr. *se desfăşuraseră câteva procese răsunătoare de ateism, printre care al lui Anaxagoras.*

De altfel, Socrate nici nu se putea apăra de această acuzaţie: credea în zei (sau într-un Zeu), în bunătatea şi dreptatea lor, în providenţă, dar nu putea accepta figurile divine tradiţionale, antropomorfe, cu pasiuni de rând şi biografii de scandal b) Socrate introduce zei noi. Aceasta se referă la convingerea lui, des afirmată, de a avea o divinitate ocrotitoare, un daimon *care-l întovărăşeşte peste tot şi se manifestă ca un glas lăuntric care-l opreşte ori de câte ori ar fi pe punctul de a săvârşi ceva rău. Imaginaţia răuvoitoare a acuzatorilor a făcut din aceasta o credinţă în zei noi, alţii decât ocrotitorii seculari ai Atenei, pe care orice bun cetăţean trebuie să-i cinstească.*

c) *Socrate corupe tineretul. Desigur, nu putea nega că un mare număr de tineri îl urmau cu pasiune, învăţând din exemplul lui să se întrebe mai degrabă asupra problemelor lăuntrice, ale spiritului, şi să dea mai puţină atenţie activităţii practice, lucrative sau ambiţiilor politice.*

Acuzarea şi-a propus deci – şi a reuşit – să-l prezinte

poporului atenian pe Socrate ca pe un individ nefast tineretului şi primejdios pentru stat. Pedeapsa cerută era moartea.

Un proces de această speţă se desfăşura în felul următor:

Tribunalul atenian, Heliaia, *era compus din 6.000 de cetăţeni, traşi la sorţi în fiecare an. Procesele se desfăşurau în faţa unei secţii a tribunalului, compusă din circa* 300 *de membri. (La procesul lui Socrate se pare că au fost 502 judecători.)*

Acuzatorul îşi depunea plângerea (γραφή) în faţa unuia dintre a*rh*onţi, *de obicei în prezenţa acuzatului şi a doi martori. Dacă magistratul decidea să dea curs plângerii, proceda la investigarea preliminară în care părţile îşi reafirmă poziţia sub jurământ (άντωμοσία) şi se adună documente şi mărturii. Judecata propriu-zis*ă *se deschidea prin citirea depoziţiilor acuzării şi ale apărării. Fiecare cetăţean era în principiu obligat să se apere singur, dar în fapt putea recita un discurs compus de un specialist sau putea aduce adevăraţi avocaţi prezentâ*ndu-*i drept prietetM ai săi. În procesele penale, atât acuzarea, cât şi apărarea vorbeau o singură dată. Apoi, fără deliberare prealabilă, tribunalul vota cu jetoane perforate (pentru condamnare) sau întregi (pentru achitare). Dacă legea nu prevedea o pedeapsă anume pentru cazul în speţă, urma discutarea pedepsei. Acuzarea avea dreptul să propună una, iar dacă acuzatul era declarat vinovat avea la rândul său dreptul să propună o pedeapsă. Urma decizia tribunalului.*

Socrate a fost condamnat la moarte în aprilie sau în mai 399 î.Hr., *a doua zi după plecarea trierei sacre spre Delos. Cum nicio pedeapsă capitală nu putea fi executată înainte de întoarcerea acesteia, el a stat în închisoare o lună; a refuzat propunerea de a evada, şi-a petrecut timpul în discuţii elevate cu prietenii săi şi a întâmpinat moartea cu seninătate.*

Se pune problema în ce raport se află Apărarea lui

Socrate *scrisă de Platon cu cea reală pe care a rostit-o Socrate la proces. Se ştie, în orice caz, că a refuzat să se folosească de vreo apărare pregătită dinainte, spunând că* daimonul *său e împotrivă.*

Imediat după moartea lui Socrate, Platon a fugit la Megara; urmează apoi călătoriile în Egipt. Majoritatea cercetătorilor socotesc că Apărarea *e scrisă abia după întoarcerea la Atena, prin 396, din dorinţa de a arăta măcar acum atenienilor adevăratul chip al lui Socrate. E vorba deci de o operă mai cuprinzătoare, de o explicare accesibilă şi dramatizată a întregii activităţi a lui Socrate. În acelaşi timp, procesul era încă prea prezent în mintea atenienilor ca Platon să poată pune în gura lui Socrate afirmaţii mult deosebite de cele reale. Pe de altă parte, cuvintele mai izbitoare sunt confirmate de Xenofon şi Diogenes Laertios.*

E vorba deci de o autenticitate a ideilor principale, a psihologiei înţeleptului, a tonalităţii generale. Într-adevăr, Socrate îşi va fi dat fără îndoială seama încă de la începutul procesului că va fi condamnat şi a acceptat faptul cu demnitate. Apărarea sa reală va fi fost deci, ca şi Apărarea *lui Platon, o justificare în numele dreptăţii, o respingere a acuzaţiilor de dragul adevărului, şi nu o pledoarie juridică, o încercare de a obţine achitarea: Socrate nu-şi menajează auditoriul, nu caută să-i câştige bunăvoinţa, nu evită niciun cuvânt care i-ar putea indispune pe judecători, dacă crede că e drept să-l spună. Faţă de vorbele aspre şi arogante, amestecate cu profeţii ameninţătoare, pe care i le atribuie Xenofon, tonul* Apărării *lui Platon, calmul, căutarea adevărului cu orice preţ, explicarea intuitivă şi răbdătoare, ironia blândă, afecţiunea cu care le vorbeşte celor care au votat în favoarea lui, elevaţia crescândă a ideilor seamănă mult mai mult cu tot ce ştim despre Socrate.*

Apărarea lui Socrate *are trei părţi. Prima reprezintă discursul de apărare propriu-zis. Socrate încearcă întâi să spulbere calomniile care circulau de multă vreme pe*

seama lui şi abia apoi răspunde direct actului de acuzare. Începe cu influenţa sa asupra tineretului. Aflându-se în sfera indemonstrabilului, Socrate preferă să arate neseriozitatea acuzatorului şi, după metoda obişnuită, începe să-i pună întrebări aparent simple, dar care îl fac pe Meletos, în curând, să răspundă nişte enormităţi. Discuţia continuă asupra acuzaţiei de ateism: Socrate nu-şi poate expune părerile despre divinitate şi atunci se mulţumeşte să arate că, de vreme ce e acuzat de credinţa în zei noi, nu poate fi acuzat de ateism. Arătând netemeinicia capetelor de acuzare, Socrate îşi explică îndeletnicirile: e vorba de o misiune încredinţată lui de către zeu, de la care nu poate şi nu vrea să se sustragă nici sub ameninţarea morţii. Socrate îşi încheie discursul explicând cu demnitate de ce nu recurge la presiuni sentimentale asupra judecătorilor.

Tribunalul votează: Socrate este declarat, cu o majoritate de 60 de voturi, vinovat. A doua parte reprezintă discutarea pedepsei. Cum acuzarea cerea pedeapsa cu moartea, Socrate răspunde că ceea ce i s-*ar cuveni pentru faptele lui ar fi să fie hrănit în Pritaneu (ca magistraţii şi binefăcătorii cetăţii) până la sfârşitul zilelor sale! Prietenii se oferă să plătească pentru el o amendă de* 30 *de mine.*

Tribunalul votează pedeapsa cu moartea. Imediat după pronunţarea sentinţei se ridica şedinţa, astfel că, în realitate, Socrate nu şi-a putut rosti ultimele cuvinte decât în faţa unui grup adunat în jurul său.[124] *După ce le prevesteşte atenienilor că va veni o zi în care se vor căi că l-au condamnat, Socrate se adresează celor care au votat în favoarea sa şi pe care îi numeşte adevăraţii săi judecători; cu multă afecţiune şi seninătate le vorbeşte despre viaţă şi despre moarte: chiar dacă nu ştim ce urmează morţii,* s-*ar putea ca ea să fie un bine.*

Desigur că Platon pune în scrierea sa mai mult decât a spus Socrate în realitate la proces şi Apărarea *este ca*

124 *Cf.* M. Croiset, în Platon, *Ctuvres completes*, tome I, Belles Lettres, p. 137.

intenţie o Apologie *în sensul nostru de azi. Dar, dacă nu în literă, în spirit rămâne, de bună seamă, credincios maestrului său, astfel că, făcând rezervele necesare, putem accepta*, într-*un sens mai larg, că aşa va fi vorbit Socrate, înţeleptul, în primăvara lui* 399 î.Hr., *asculţâ*ndu-*şi condamnarea la moarte*.

BIBLIOGRAFIE LUCRĂRI GENERALE: Banfi, A., *Socrate*, Torino, 1963 Châtelet, F., *Platon*, Paris, 1963 Diès, A., *Autour de Platon*, Paris, 1947 Friedländer, R, *Platon*, Berlin, 1964 Robin, L., *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris, 1923 RM. Schuhl, *L'œuvre de Platon*, Paris, 19542 I Wilamowitz-Moellendorff, U.V., *Platon*, Berlin, 1919 Zeller, Ed., *Die Philosophie der Griechen*, Leipzig, 1889. EDIŢII: Platon, *Ouvres complètes*, tome I (*Hippias mineur*, *Alcibiade*, *Apologie de Socrate*, *Euthyphron*, *Criton*), Texte établi et traduit par M. Croiset, Les Belles Lettres, Paris, 1923; Introduction, pp. 1-18; *Apologie*. Notice, pp. 117 – 139 Cron, C., *Platons Verteidigungsrede des Sokrates und Kriton*, Leipzig, 18633, Einleitung, pp. 1 – 46 Dyer, L., *Plato*, *Apology of Socrates and Crito*, Boston, 1883; Introduction, pp. 1 – 48 Platon, *Dialoguri*, după traducerile lui Cezar Papacostea, revizuite şi întregite cu două traduceri noi şi cu „Viaţa lui Platon", de Constantin Noica, E.L.U., Bucureşti, 1968. LUCRĂRI SPECIALE: André, G., *Der Aufbau und die literarische Bedeutung der Platonischen Apologie*, Diss., Freiburg, 1923, 13 lpp. Calder, W.M., „Socrates at Amphipolis (Apoi. 28 e)", în: *Phronesis*, VI, 1961, pp. 83 – 83 Coulter, C.C., „The tragic structure of Plato's Apology", în: *Transactions and Proceedings of the* American *Philosophical Association*, 1931 Frese, R., „Die aristophanische Anklage în Platons Apologie", în: *Philologus*, LXXXI, 377 Galli, S., *Socrate ed alcuni dialoghi platonici*. *Apologia* etc., Torino, 1938 Hackforth, R, *The Composition of Plato's Apology*, Cambridge Univ. Pr., 1933 Keseling, R, „Sophokle's Antigona în Platons Apologie des Sokrates", în: *Philologische Wochenschrift*, 1936.

I

Ce înrâurire au avut acuzatorii mei asupra voastră nu ştiu, cetăţeni ai Atenei; eu, cel puţin, ascultându-i, era cât pe ce să nu mă mai recunosc, atât de convingătoare erau cuvintele lor; totuşi, la drept vorbind, ei n-au spus nimic adevărat, însă dintre toate minciunile pe care le-au rostit m-a uluit cel mai mult afirmaţia că trebuie să luaţi bine seama să nu fiţi înşelaţi de mine, un vorbitor, zic ei, nemaipomenit. Şi nu le-a fost ruşine că vor fi pe loc dovediţi mincinoşi de mine prin fapte, de vreme ce nu arăt a fi câtuşi de puţin un vorbitor grozav, iar aceasta mi s-a părut cea mai mare neruşinare a lor, dacă nu cumva prin „a fi un vorbitor grozav” ei înţeleg „a spune adevărul”; căci, dacă asta vor să spună, aş putea consimţi că sunt şi eu orator, dar altfel decât ei. Aşadar, după cum ziceam, în vorbele lor a fost foarte puţin adevăr sau chiar deloc; în schimb, de la mine veţi auzi adevărul întreg. Vă jur însă pe Zeus, cetăţeni ai Atenei, că nu veţi auzi vorbe înfrumuseţate şi împodobite cu întorsături meşteşugite şi cuvinte alese, ca ale acestora, ci voi folosi cuvintele care se întâmplă să-mi vină în minte, încredinţat fiind de adevărul spuselor mele; şi nimeni dintre voi să nu se aştepte la altceva. Bine mi-ar sta, judecători, la anii mei, să vin în faţa voastră cu vorbe ticluite, ca un tinerel. Dimpotrivă,

tocmai asta vă rog, atenieni, şi vă rog cu tot dinadinsul: dacă mă veţi auzi apărându-mă cu aceleaşi cuvinte pe care obişnuiesc să le spun şi în agora, printre tarabele zarafilor, unde m-au auzit mulţi dintre voi, şi în alte părţi, să nu vă miraţi şi să nu faceţi zarvă. Căci aşa stau lucrurile: pentru prima oară am venit la judecată acum, la şaptezeci de ani; sunt cu totul străin de vorbirea de aici. După cum, dacă s-ar întâmpla să fiu cu adevărat un străin, m-aţi ierta că vorbesc în graiul şi cu deprinderile în care am a fost crescut, aşa vă cer şi acum lucrul acesta, cred eu, pe bună dreptate: să nu vă uitaţi la felul meu de a vorbi, mai bun sau mai rău, cum o fi, ci să luaţi seama cu grijă dacă spun lucruri drepte sau nu; căci aceasta e sarcina judecătorului; iar a celui care vorbeşte – să spună adevărul.

Întâi de toate se cuvine, atenieni, să mă apăr de primele învinuiri mincinoase şi de primii mei acuzatori1; apoi de acuzaţiile şi de acuzatorii mei din urmă. Căci mulţi sunt cei care m-au învinuit în faţa voastră, şi încă de mulţi ani, fără să spună nimic adevărat; de ei mă tem eu mai degrabă decât de Anytos şi de ai lui, cu toate că şi aceştia sunt de temut. Dar mai de temut sunt, judecători, aceia care, asumându-şi rolul de a vă educa, pe cei mai mulţi dintre voi, încă de pe când eraţi copii, încercau să vă convingă aducându-mi vini neadevărate: că ar exista un oarecare Socrate, om iscusit, care cugetă la cele din cer şi cercetează toate câte se află sub pământ şi face să învingă judecata strâmbă2. De vreme ce mi-au răspândit o asemenea faimă, atenieni, aceştia sunt acuzatorii de care trebuie să mă tem; într-adevăr, cine-i ascultă îşi închipuie că oamenii care cercetează astfel de lucruri nu cred nici în zei.

De altfel, aceşti acuzatori sunt mulţi şi mă învinuiesc de multă vreme, vorbind cu voi încă de la vârsta la care eraţi cât se poate de încrezători, unii dintre voi fiind copii încă şi adolescenţi; iar ei mă acuzau în lipsă, fără să mă apere cineva. Dar ce este cu totul fără noimă e că nici măcar numele lor nu le ştiu şi nu le pot spune, în afară

poate de al unui oarecare autor de comedii.3

Toţi cei care, din pizmă şi prin clevetire, s-au străduit să vă convingă, ca şi cei care, după ce s-au lăsat convinşi, i-au convins la rândul lor pe alţii, toţi aceştia mă pun în grea încurcătură; pentru că nu poţi aduce pe niciunul dintre ei aici, la judecată, nici nu poţi dovedi că n-au dreptate, ci, pur şi simplu, trebuie să te aperi luptând cu nişte umbre şi să acuzi fără să-ţi răspundă nimeni. V-aţi dat aşadar seama şi voi, din câte vă spun, că acuzatorii mei sunt de două feluri: unii m-au acuzat de curând, ceilalţi de mult, cei despre care tocmai vorbesc. Şi aţi înţeles că trebuie să mă apăr întâi de învinuirile lor, pentru că pe ei e i-aţi auzit întâi învinuindu-mă, şi i-aţi auzit mult mai multă vreme decât pe ceilalţi, de mai târziu.

Bine. Trebuie deci să mă apăr, atenieni, şi să încerc, într-un timp atât de scurt, să nimicesc calomnia înstăpânită de mult în minţile voastre. Dacă asta ar fi mai bine şi pentru voi, şi pentru mine, aş vrea de bună seamă să reuşesc şi să ajung la un rezultat apărându-mă; dar cred că e greu şi-mi dau foarte bine seama cât de greu. Totuşi, întâmple-se cum o vrea Zeul, noi suntem datori să dăm ascultare legii şi să ne apărăm.

Aşadar, să vedem din nou, de la început, care e învinuirea din care s-a născut această ponegrire a mea şi pe care s-a sprijinit Meletos când m-a dat în judecată. Bine. Ce-au spus, calomniindu-mă, calomniatorii mei? Trebuie să le citim vorbele ca pe ale unui act de acuzare: „Socrate este vinovat, el iscodeşte peste măsură cele de sub pământ şi cele din cer, face să învingă judecata strâmbă şi îi învaţă şi pe alţii aceste lucruri”. Cam acestea ar fi; aţi putut vedea şi voi în comedia lui Aristofan un Socrate purtat pe scenă încoace şi încolo, spunând că merge prin văzduh şi înşirând tot felul de vorbe goale despre lucruri la care eu nu mă pricep nici mult, nici puţin4. Şi eu nu vorbesc cu dispreţ despre o astfel de ştiinţă, admiţând că într-adevăr există cineva care se pricepe la toate acestea, să nu fiu cumva acuzat de

Meletos şi de aşa ceva; însă, în ceea ce mă priveşte, eu n-am nimic comun cu ele, atenieni. Vă iau ca martori pe aproape toţi şi vă rog să vă informaţi şi să vă lămuriţi unii pe alţii, toţi câţi m-aţi auzit vreodată stând de vorbă; sunt printre voi mulţi dintre aceştia. Spuneţi-vă unii altora dacă vreunul dintre voi m-a auzit vreodată vorbind, mult sau puţin, despre aşa ceva: şi de aici vă veţi da seama că şi celelalte lucruri pe care lumea le spune despre mine au acelaşi temei.

Nu numai că, hotărât lucru, nimic dintre acestea nu e adevărat, dar nu e adevărat nici ce veţi fi auzit pe câte unul spunând, că-mi fac o îndeletnicire din a-i învăţa pe alţii şi că le cer plată pentru asta.5 Cu toate că mi se pare frumos să fie cineva în stare să-i instruiască pe oameni, cum fac Gorgias din Leontinoi6 şi Prodicos din Ceos7 şi Hippias din Elis8. Într-adevăr, fiecare dintre aceştia este în stare, atenieni, ca, în orice oraş s-ar duce, să atragă pe lângă sine pe tinerii care altminteri ar putea să-şi ia drept sfătuitori fără plată pe oricare dintre concetăţenii lor; îi conving pe tineri ca, părăsind tovărăşia acelora, să vină la ei, dar plătind bani şi purtându-le, pe deasupra, şi recunoştinţă. Uite, am aflat că este aici la noi încă unul dintre aceşti învăţaţi, un om din Păros9. Tocmai mă dusesem la Callias al lui Hipponicos10, care le-a plătit sofiştilor mai mulţi bani decât oricare altul. Şi l-am întrebat (ştiind că are doi fii): Callias, zic, dacă ai fi avut nu doi fii, ci doi mânji sau doi viţei, ar trebui să le tocmim un supraveghetor care să desăvârşească în ei toate însuşirile lor fireşti11; ar fi vorba de un om priceput la cai sau la muncile câmpului; de vreme ce ei sunt însă oameni, ce fel de îndrumător ai de gând să le iei? Când e vorba de aceste însuşiri, de însuşirile omeneşti şi cetăţeneşti, cine e omul priceput? Cred că, având feciori, ai chibzuit la asta. Există un astfel de om sau nu?

— Cum să nu, spuse el.

— Cine e, de unde este şi cât cere pentru învăţătura lui?

— Euenos din Păros, Socrate, mi-a răspuns. Cere cinci mine.

Şi eu l-am fericit pe Euenos dacă are într-adevăr priceperea aceasta şi dă învăţătură cu atâta cumpătare. Eu, să fiu în stare de astfel de lucruri, nu mi-aş mai încăpea în piele de mândru. Numai că, cetăţeni ai Atenei, nu sunt în stare.

S-ar putea însă ca vreunul dintre voi să mă întrebe: „Bine, Socrate, dar cu ce te îndeletniceşti tu? Din ce s-au iscat aceste clevetiri împotriva ta? Căci, de bună seamă, atâta vreme cât nu făceai nimic mai mult decât ceilalţi, nu-ţi puteau ieşi asemenea faimă şi vorbe dacă nu făceai nimic *altfel* decât cei mulţi. Spune-ne deci despre ce este vorba, ca să nu ne facem o părere nechibzuită despre tine”. Cred că cel care ar vorbi astfel ar avea dreptate, drept care voi încerca să vă arăt ce anume este ceea ce mi-a adus şi răul nume şi învinuirea. Ascultaţi deci. Şi poate că unora li se va părea că glumesc; dar să ştiţi bine că vă voi spune deplinul adevăr. În fapt eu m-am ales cu numele acesta, atenieni, numai din pricina unui fel de înţelepciune. Ce fel de înţelepciune? Una care e, probabil, o înţelepciune omenească. Mă tem că este de fapt singura înţelepciune pe care o am; cei despre care vorbeam adineaori or fi poate înţelepţi cu vreo înţelepciune mai mult decât omenească.12 Dacă nu e aşa, nu ştiu ce să mai spun, pentru că eu n-o am, iar cine afirmă că o am minte şi vorbeşte spre a mă ponegri. Şi acum, atenieni, să nu murmuraţi împotrivă-mi şi să nu vi se pare că spun ceva prea de tot; căci vorbele pe care le voi spune nu sunt ale mele, ci voi aduce în faţa voastră un vorbitor mai vrednic de încredere. Despre înţelepciunea mea, dacă înţelepciune este, şi despre felul ei vă voi aduce ca martor pe Zeul de la Delfi. îl cunoaşteţi, desigur, pe Chairephon13; a fost prietenul meu încă din tinereţe şi a fost prieten cu cei mai mulţi dintre voi; a fugit în exilul ştiut împreună cu voi14 şi odată cu voi s-a întors. Şi ştiţi cum era Chairephon, cât de aprig în orice se apuca să facă. Astfel o dată, mergând la

Delfi, a îndrăznit să întrebe oracolul şi anume – vă spun să nu murmuraţi, atenieni – să-l întrebe dacă este cineva mai înţelept decât mine; iar Pitia i-a răspuns că nu e nimeni mai înţelept. Despre acestea vă va putea da mărturie fratele său15, de vreme ce el a murit.

Să vedeţi pentru ce vă spun acestea: tocmai pentru că am de gând să vă arăt de unde s-au născut vorbele rele împotriva mea.

Auzind eu acele lucruri, am început să mă gândesc astfel: „Oare ce spune Zeul şi cu ce tâlc? Eu îmi dau seama că nu sunt înţelept nici în mare, nici în mică măsură; atunci la ce se poate gândi când spune că eu sunt cel mai înţelept? Pentru că, de bună seamă, el nu minte; doar nu-i e îngăduit”. Şi multă vreme am fost nedumerit ce vrea să spună; apoi, greu de tot, m-am hotărât să cercetez lucrul cam în felul acesta: m-am dus la unul dintre cei care erau socotiţi înţelepţi, pentru ca acolo, mai degrabă decât oriunde, să dezmint oracolul şi apoi să-i arăt Zeului: „Omul acesta e mai înţelept decât mine, în timp ce tu ai spus că eu aş fiM Cercetându-l deci pe acesta – nu-i nevoie să-i spun pe nume, era unul dintre oamenii politici –, iscodindu-l eu şi stând de vorbă cu el, uite cam ce impresie am avut, atenieni: mi s-a părut că omul meu trece drept înţelept în ochii celor mai mulţi oameni şi în primul rând în ai lui însuşi, dar că nu este. M-am apucat apoi să-i arăt că numai îşi închipuie că e înţelept, dar că nu este. Din clipa aceea m-au urât şi el, şi mulţi dintre cei care erau de faţă.

Plecând de acolo, cugetam în sinea mea: „Într-adevăr, eu sunt mai înţelept decât acest om: mă tem că niciunul dintre noi nu ştie nimic bun şi frumos, numai că el îşi închipuie că ştie ceva, deşi nu ştie; eu însă, de vreme ce nici nu ştiu, nici nu-mi închipui. Se pare deci că sunt mai înţelept, şi anume tocmai prin acest lucru mărunt, prin faptul că, dacă nu ştiu ceva, măcar nu-mi închipui că ştiu”. Am mers apoi la altul, la unul dintre cei care treceau drept şi mai înţelepţi decât primul, şi am ajuns la aceeaşi încheiere; şi de atunci m-au urât şi el, şi mulţi alţii.

După acestea i-am luat pe toţi la rând, dându-mi seama, cu mâhnire şi cu teamă, că mă fac urât de ei; totuşi mi se părea că trebuie să aşez cuvintele Zeului mai presus de orice; dacă voiam deci să cercetez ce spune oracolul, eram silit să merg la toţi cei care păreau a şti ceva. Şi mă jur pe câine16, atenieni – pentru că sunt dator să vă spun adevărul –, vă jur că aşa mi s-a întâmplat: aproape toţi cei care aveau cel mai bun renume mi s-au părut, cercetându-i eu potrivit spuselor Zeului, că au cele mai mari scăderi, pe când alţii, care erau socotiţi mai neînzestraţi, mi-au părut mai în stare de chibzuinţă. Iată, sunt dator să vă povestesc cum am rătăcit, ca un om supus la grele munci17, pentru ca oracolul să devină pentru mine ceva de neclintit.

Aşadar, după oamenii politici m-am dus la poeţi: la autorii de tragedii, de ditirambi18 şi la ceilalţi, pentru ca acolo să mă prind eu însumi asupra faptului că sunt mai puţin învăţat decât ei. Luând deci acele opere ale lor care-mi păreau mai îngrijit lucrate, îi întrebam ce oare vor să spună prin ele, pentru ca totodată să şi învăţ câte ceva de la ei. Îmi vine tare greu să vă spun adevărul, cetăţeni, totuşi el trebuie spus: într-un cuvânt, aproape oricare dintre cei de faţă ar fi putut vorbi mai bine decât ei despre lucruri pe care ei înşişi le făcuseră. Mi-am dat seama astfel în scurtă vreme şi despre poeţi că nu din înţelepciune fac ceea ce fac, ci printr-o înzestrare firească şi sub puterea inspiraţiei, întocmai ca profeţii şi tâlcuitorii de oracole; căci şi aceştia spun multe lucruri frumoase, dar de fapt nu ştiu nimic din ce spun. Am văzut că poeţii sunt şi ei într-o situaţie asemănătoare 19 şi totodată mi-am dat seama că, din cauza darului lor poetic, îşi închipuie că în general nimeni nu e mai înţelept decât ei, ceea ce nu-i adevărat. Şi de acolo am plecat deci convins că eu îi întrec în acelaşi fel ca şi pe oamenii politici.

În sfârşit, m-am dus pe la meşteşugari; căci îmi dădeam seama că, la drept vorbind, eu nu ştiu nimic, iar ei se vor dovedi, desigur, că ştiu multe lucruri frumoase. Şi în aceasta nu m-am înşelat, ei ştiau într-adevăr lucruri pe

care eu nu le ştiam, şi prin aceasta erau mai înţelepţi decât mine. Însă, cetăţeni ai Atenei, mi s-a părut că bunii meşteşugari fac aceeaşi greşeală ca poeţii: pentru că îşi îndeplinea bine meşteşugul, fiecare credea că este cât se poate de înţelept şi în celelalte privinţe, şi anume în cele mai însemnate, şi tocmai această nesocotinţă le întuneca înţelepciunea pe care o aveau, încât am ajuns să mă întreb, în privinţa oracolului, dacă aş voi mai degrabă să fiu aşa cum sunt, nici înţelept cu înţelepciunea lor, nici prost cu prostia lor, sau să le am pe amândouă aşa cum le au ei. Mi-am răspuns deci, mie şi oracolului, că mi-e mai de folos să fiu aşa cum sunt.

Din această cercetare, cetăţeni ai Atenei, s-au iscat împotrivă-mi multe un, şi încă atât de grele şi de aspre, încât din ele s-au născut multe clevetiri şi mi s-a dat numele acesta, de înţelept. Căci de fiecare dată cei de faţă îşi închipuiau că eu, în înţelepciunea mea, ştiu ceea ce dovedeam că celălalt nu ştie; dar de fapt, cetăţeni, mă tem că înţelept e numai Zeul şi, prin vorbele oracolului, el spune că înţelepciunea omenească valorează puţin sau chiar nimic; şi mi se pare că acest lucru îl numeşte „Socrate”, folosindu-se de numele meu ca să facă din mine o pildă, ca şi cum ar spune: „Oameni buni, cel mai înţelept dintre voi este acela care, la fel ca Socrate, şi-a dat seama că într-adevăr, cât priveşte înţelepciunea, nu e bun de nimic” Iar eu chiar şi acum, mergând peste tot, caut şi iscodesc după cuvintele Zeului pe orice atenian sau străin care îmi pare a fi înţelept; şi, dacă-mi dau seama că nu e, îi arăt acelui om, întărind vorba Zeului, că nu e înţelept. Şi din cauza acestei stăruitoare îndeletniciri nici n-am mai avut timp să fac ceva vrednic de luat în seamă, fie pentru cetate, fie pentru casa mea, ci mă aflu în mare sărăcie, în slujba Zeului cum sunt.

Pe lângă acestea, tinerii care de bunăvoie mă urmează, cei cu cele mai multe răgazuri, fii de oameni foarte bogaţi, sunt încântaţi de felul în care iscodesc eu oamenii şi adesea mă imită apucându-se să-i ia la întrebări

pe alţii; de altminteri ei găsesc, cred eu, din belşug oameni care-şi închipuie că ştiu ceva, dar ştiu puţine lucruri sau nimic. Aşa se face că oamenii iscodiţi de ei se mânie pe mine, iar nu pe ei înşişi, spunând apoi că Socrate e un mare ticălos care îi strică pe tineri. Dar când îi întreabă cineva ce anume face şi ce-i învaţă ca să-i strice, ei n-au ce spune, doar nu ştiu nimic; ca să nu se vadă însă că sunt descumpăniţi, spun ce se spune de obicei despre un filosof, că „cercetează cele din cer şi de sub pământ”, că „nu crede în zei”, că „face să învingă judecata strâmbă” Desigur, n-ar vrea să recunoască adevărul, adică faptul, dat în vileag, că numai se prefac a şti ceva, când ei nu ştiu nimic. Oamenii aceştia, ambiţioşi fiind, îndârjiţi şi numeroşi şi vorbind convingător şi cu stăruinţă despre mine, v-au împuiat urechile ponegrindu-mă cu înverşunare şi mai de mult, şi acum. Pe acest temei au tăbărât asupra mea şi Meletos şi Anytos şi Lycon: Meletos dând cuvânt duşmăniei poeţilor, Anytos, celei a meşteşugarilor şi a oamenilor politici şi Lycon, celei a retorilor. Astfel că, după cum spuneam la început, m-aş mira să fiu în stare în atât de puţină vreme să dovedesc neadevărul unei învinuiri atât de adânc înrădăcinate. Adevărul este acesta pe care vi-l spun eu, cetăţeni ai Atenei, iar vorba mea nu vă ascunde nimic şi nu ocoleşte nimic, nici lucruri mari, nici mărunte. Şi totuşi ştiu destul de bine că în felul acesta îmi atrag ura lor din aceleaşi vechi pricini; ceea ce e, de altfel, o dovadă că spun adevărul şi că tocmai acesta este răul meu nume şi acestea pricinile lui. Iar dacă, fie acum, fie altă dată, veţi cerceta aceste lucruri, veţi vedea că aşa este.

În privinţa învinuirilor aduse mie de primii acuzatori, fie de ajuns în faţa voastră apărarea aceasta. Iar acum voi încerca să mă apăr împotriva lui Meletos, omul acesta de treabă şi devotat cetăţii, din câte zice el, şi împotriva celui de al doilea rând de acuzatori ai mei. Să luăm din nou, aşadar, învinuirea adusă de ei sub jurământ20, pentru că e vorbă acum de alţi acuzatori. Sună cam aşa: „Socrate calcă legea stricându-i pe tineri şi necrezând în zeii în care

crede cetatea, ci în alte divinităţi, noi”. Cam aşa sună actul de acuzare; să-i cercetăm acum fiecare punct în parte.

Se spune deci că eu calc legea stricând tineretul. Eu însă, atenieni, spun că tocmai Meletos calcă legea, pentru că ia în glumă lucruri serioase, aducând cu uşurătate oameni la judecată şi prefăcându-se plin de râvnă şi de grijă pentru lucruri de care nu i-a păsat niciodată. Că aşa stau lucrurile voi încerca să vă dovedesc şi vouă.

— Meletos, vino aici şi spune-mi: ţi se pare sau nu foarte important ca tinerii să fie cât mai buni?

— Sigur că da.

— Atunci fii bun şi spune-le judecătorilor noştri: cine îi face pe tineri mai buni? Nu încape îndoială că ştii, de vreme ce porţi grija acestui lucru. Pe cel care îi strică l-ai găsit, după cum spui, adică pe mine, şi l-ai adus aici la judecată şi îl învinuieşti; dar acela care îi face mai buni, hai şi ne spune, arată-ne: cine este?

Vezi, Meletos, că taci şi nu poţi să răspunzi? Nu crezi că e un lucru de ruşine şi o dovadă îndestulătoare a spuselor mele: că nu te-ai sinchisit niciodată de asta? Hai, spune, vrednice Meletos, cine îi face pe tineri mai buni?

— Legile.

— Dar nu asta te întreb, preabunule, ci *care om* îi face mai buni, unul care să ştie printre altele, şi în primul rând, şi acest lucru, adică legile.

— Aceştia de aici, Socrate, judecătorii.

— Cum adică, Meletos; aceştia sunt în stare să-i educe pe tineri şi să-i facă mai buni?

— Neîndoielnic.

— Oare toţi, sau unii da şi alţii nu?

— Toţi.

— Minunată vorbă, jur pe Hera, şi mare belşug de oameni folositori ne arată. Dar ia spune-mi: Şi aceştia, ascultătorii, îi fac pe tineri mai buni, sau nu?

— Şi aceştia.

— Dar membrii Sfatului? 21

— Şi membrii Sfatului.

— Doar n-ai să spui, Meletos, că membrii Adunării poporului îi strică pe tineri! Sau şi ei îi fac mai buni, cu toţii?

— Şi ei.

— S-ar părea deci că toţi atenienii, în afară de mine, îi fac pe tineri desăvârşiţi; şi numai eu îi stric; aşa spui tu?

— Hotărât că aşa spun.

— Ai înţeles, de bună seamă, marea mea nefericire! Dar răspunde-mi: oare şi la cai ţi se pare că lucrurile stau astfel? Cei care îi fac mai buni sunt oamenii toţi şi unul singur e cel care îi strică? Sau, tocmai pe dos, în stare să-i facă mai buni e unul singur, sau sunt foarte puţini, şi anume cei de meserie, iar cei mai mulţi, ori de câte ori au de-a face cu caii şi îi folosesc, îi strică? Oare nu aşa se întâmplă, Meletos, şi cu caii, şi cu toate celelalte animale? Ba chiar aşa este, fie că tu şi cu Anytos sunteţi de acord, fie că nu; şi mare noroc ar avea tinerii dacă unul singur i-ar strica şi toţi ceilalţi le-ar fi de folos. Ai dat însă o dovadă îndestulătoare, Meletos, că niciodată nu te-a frământat grija pentru tineri şi se vede limpede că nicidecum nu te-ai omorât cu firea cugetând la lucrurile de care mă învinuieşti.

Mai spune-ne ceva, Meletos, pentru numele lui Zeus: oare e mai bine să trăieşti printre cetăţeni de treabă, sau printre ticăloşi? Hai, dragul meu, răspunde; doar nu te întreb cine ştie ce lucru greu. Oare cei ticăloşi nu le fac rău celor care se află mereu în preajma lor, iar cei buni nu le fac ei bine?

— Ba da, desigur.

— Atunci, există cineva care preferă să fie înconjurat mai degrabă de oameni care-i fac rău decât de oameni care să-i fie de folos?

Răspunde, preabunule, căci şi legea îţi porunceşte să răspunzi.22 Există cineva care să vrea să-i facă rău cei din jur?

— Sigur că nu.

— Atunci, spune: oare mă aduci aici, la judecată,

pentru că îi stric pe tineri şi-i fac ticăloşi dinadins, sau pentru că fac asta fără să-mi dau seama?

— Sigur că dinadins.

— Cum adică, Meletos? Cu atât eşti tu mai înţelept, la vârsta ta, decât mine, la vârsta mea, încât tu să-ţi fi dat seama că oamenii răi le fac întotdeauna rău celor din jurul lor, iar cei buni le fac bine, iar eu să fi ajuns într-un asemenea hal de prostie încât să nu ştiu nici atâta, că, dacă voi face ca un om din preajma mea să ajungă un ticălos, mă voi pune în primejdie ca acela să-mi facă rău la rându-i, aşa încât să-mi fac dinadins, după cum spui tu, acest neajuns atât de mare? De asta n-ai să mă convingi nici pe mine, şi cred că nici pe altcineva; ci, ori nu-i stric pe tineri, ori, dacă îi stric, o fac fără să vreau; încât tu, oricum ar sta lucrurile, minţi. Dacă îi stric fără voie, atunci după lege acest fel de greşeli fără voie nu trebuie aduse în faţa judecăţii; ci trebuie să fiu luat deoparte, învăţat şi sfătuit; pentru că e limpede că, dacă-mi voi da seama, voi înceta să fac ceea ce fac fără să vreau. Tu însă te-ai ferit să te apropii de mine şi să mă înveţi, şi n-ai vrut; mă aduci în schimb aici, unde, după lege, trebuie aduşi cei care au nevoie de pedeapsă, şi nu de învăţătură.

Este însă destul de limpede, atenieni, ce spuneam eu, şi anume că lui Meletos nu i-a păsat niciodată, nici mult, nici puţin, de aceste lucruri. Totuşi, ia spune-ne: cum zici tu oare, Meletos, că-i stric eu pe tineri? Din acuzaţia pe care ai întocmit-o reiese că-i învăţ să nu creadă în zeii în care crede cetatea, ci în alte divinităţi, noi. Sau nu spui că îi stric prin aceste învăţături?

— Ba da, chiar aşa spun.

— Atunci, Meletos, chiar în numele acestor zei despre care e vorbă acum, spune-ne şi mai lămurit, atât mie, cât şi acestor oameni, pentru că eu nu reuşesc să înţeleg: afirmi oare că eu învăţ lumea să creadă că există unii zei şi eu însumi cred că există zei, deci nu sunt cu totul ateu (şi astfel deci nu calc legea), însă nu cred în zeii cetăţii, ci în alţii, şi despre aceasta să fie vorba când

pomeneşti în acuzarea mea de „alţi zei”; sau afirmi că eu nu cred deloc în zei şi-i învăţ aşa şi pe ceilalţi?

— Aşa spun, că nu crezi deloc în zei.

— O, uimitorule Meletos, pentru ce spui acestea? Deci eu nu cred că Soarele şi Luna sunt zei, cum cred ceilalţi oameni?

— Mă jur pe Zeus, judecători, bineînţeles că nu crede, de vreme ce spune că Soarele e de piatră, iar Luna – de pământ.

— Bine, dar îţi închipui că-l acuzi pe Anaxagoras23, dragul meu Meletos, şi astfel îţi arăţi dispreţul faţă de judecători, socotindu-i atât de puţin învăţaţi, încât să nu ştie că tocmai lucrările lui Anaxagoras din Clazomene sunt pline de astfel de vorbe; pasămite şi tinerii le-ar învăţa de la mine când, dimpotrivă, ar putea, cumpărându-le de la teatru cu cel mult o drahmă24, să-şi bată joc de Socrate, dacă el ar pretinde că îi aparţin aceste învăţături, de altfel atât de ciudate. Dar, pentru numele lui Zeus, asta e părerea ta despre mine, că nu cred deloc în zei?

— Nu crezi, mă jur pe Zeus, nu crezi câtuşi de puţin.

— Nu eşti de bună-credinţă, Meletos, iar acum – nici faţă de tine însuţi, pare-mi-se. Eu socotesc, atenieni, că acest om e pătimaş şi nestăpânit la culme şi că într-adevăr din patimă şi nestăpânire, ca şi fiindcă e prea tânăr, a întocmit această acuzaţie. Pentru că el se aseamănă cuiva care ar pune, ca să mă încerce, un fel de enigmă: „Oare îşi va da seama Socrate, înţeleptul, că eu mă ţin de glume şi mă contrazic, sau îi voi înşela şi pe el, şi pe ceilalţi ascultători?” Mi se pare, într-adevăr, că el se contrazice în acuzaţie, ca şi cum ar spune: „Socrate calcă legile pentru că nu crede în zei, iar în schimb crede în zei”. Desigur, acestea sunt vorbele cuiva care glumeşte.

Cercetaţi împreună cu mine, cetăţeni, de ce mi se pare mie că glumeşte; iar tu răspunde-ne, Meletos. Voi însă, amintiţi-vă ce v-am rugat de la început, să nu murmuraţi împotriva mea dacă voi vorbi în felul meu obişnuit.

Se află oare cineva, Meletos, care să creadă că există lucruri omeneşti fără să creadă că există oameni? Să răspundă, atenieni, şi să nu mai facă mereu zarvă! Este cineva care să nu creadă că există cai, dar să creadă că există călărie? Sau să nu creadă că există flautişti, dar să creadă că există arta flautistului? Nu, Meletos, preaales bărbat, nu există; dacă tu nu vrei să răspunzi, ţi-o voi spune eu şi ţie, şi celorlalţi de aici. Atunci răspunde măcar la ceea ce urmează: poate cineva să creadă că există lucruri privitoare la daimoni fără să creadă în daimoni?

— Nu se poate.

— Cât îţi sunt de îndatorat că ai răspuns în sfârşit, silit fiind de cei de faţă! Spui, aşadar că eu cred şi îi învăţ pe alţii lucruri privitoare la daimoni25, zici tu, şi aşa ai şi întărit prin jurământ, în actul de acuzare. Dar, de vreme ce eu cred în lucrurile privitoare la daimoni, urmează neapărat de aici că eu cred şi în daimoni. Nu aşa stau lucrurile? Ba chiar aşa; şi socotesc că gândeşti la fel cu mine, de vreme ce nu răspunzi. Iar pe daimoni nu-i credem zei sau odrasle de zei? Aşa e, sau nu?

— Da, desigur.

— Deci, de vreme ce eu cred în daimoni, după cum zici, iar daimonii sunt nişte zei, tocmai de aceea spun eu că umbli cu enigme şi cu glume când spui că eu nu cred în zei, şi apoi, din nou, că aş crede, de vreme ce cred în daimoni. Căci, dacă daimonii sunt odraslele zeilor, copii din flori, fie de la nimfe, fie de la alte mame, după cum se povesteşte, cine ar crede că există odrasle ale zeilor, dar zei, nu? Ar fi la fel de lipsit de noimă ca şi cum cineva ar crede că există odraslele cailor şi măgarilor, catârii, iar cai şi măgari n-ar crede că există. Dar nu cu alt gând ai întocmit, Meletos, această acuzaţie, decât pentru a ne pune la încercare, sau pentru că nu aveai nicio acuzaţie adevărată pe care s-o arunci asupra mea; iar să convingi pe cineva, oricât de puţină minte ar avea, că a crede în cele privitoare la daimoni nu e totuna cu a crede în cele privitoare la zei, ci înseamnă a nu crede nici în daimoni,

nici în zei, nici în eroi, să convingi pe cineva de aceasta, zic, nu e cu putinţă prin niciun meşteşug.

Sper însă, atenieni, că nu mai e nevoie de multă apărare ca să vă arăt că eu nu calc legile, precum mă acuză Meletos; după mine, cât am vorbit e de ajuns. Dar, după cum am spus şi mai înainte, am atras asupra mea o mare ură şi din partea multora; să ştiţi prea bine că aşa este. Iar dacă mă va duce la pieire ceva, nu va fi nici Meletos, nici Anytos, ci ponegrirea şi invidia mulţimii; acestea au dus la pieire şi pe mulţi alţi oameni, şi oameni de treabă, şi cred că vor continua să-i piardă; nicio primejdie să fiu eu ultimul!

Poate că ar spune cineva: „Oare nu ţi-e ruşine, Socrate, că ai făcut asemenea fapte pentru care te afli acum în primejdie de moarte?” Iar eu i-aş putea răspunde pe drept cuvânt: „Omule, nu ai dreptate dacă-ţi închipui că acela care poate fi cât de cât folositor trebuie să cântărească sorţii de moarte ori viaţă, ci nu să ia aminte la un singur lucru, ori de câte ori făptuieşte ceva, şi anume dacă ceea ce face e drept sau nedrept şi dacă e lucru vrednic de un om bun sau de un om rău. După vorba ta ar fi nişte oameni de nimic toţi eroii care şi-au dat viaţa la Troia, atât ceilalţi, cât şi fiul zeiţei Thetis26, el căruia primejdia i s-a părut atât de vrednică de dispreţ pe lângă ameninţarea ruşinii, încât, atunci când el ardea de dorinţa de a-l ucide pe Hector şi când mama sa, zeiţă fiind, i-a spus cam aşa: «Copilul meu, dacă vei răzbuna moartea prietenului tău Patrocle şi-l vei ucide pe Hector, vei muri şi tu; căci îndată după Hector ţi-e pregătită pieirea», deci auzind atunci aceste cuvinte, n-a luat în seamă moartea şi primejdia, temându-se mult mai mult să-şi ducă viaţa ca un netrebnic, fără să-şi răzbune prietenii, şi a zis: «De-aş muri pe dată după ce l-am pedepsit pe cel ce mi-a făcut nedreptate, ca să nu rămân de batjocură, aici, lângă corăbiile încovoiate, povară gliei». Crezi că el n-a dispreţuit moartea şi primejdia?” Şi într-adevăr, atenieni, aşa şi trebuie să fie: ori că ţi-ai ales singur un loc în luptă,

socotindu-l cel mai potrivit, ori că ai fost aşezat acolo de comandantul tău, în locul acela trebuie, cred eu, să înfrunţi neclintit primejdia, fără să iei în seamă nici moartea, nici altceva, orice ar fi, ci numai dezonoarea.

Iar eu aş săvârşi într-adevăr ceva groaznic dacă, după ce atunci când m-au rânduit într-un post arhonţii pe care voi i-aţi ales ca să-mi comande la Potideea27, ca şi la Amphipolis28 şi la Delion29, acolo unde m-au aşezat ei acolo am rămas, ca şi oricare altul, înfruntând primejdia morţii, acum, în schimb, când Zeul îmi rânduieşte, după cum am socotit şi am înţeles eu, că trebuie să-mi petrec viaţa cugetând şi scrutându-mă pe mine şi pe alţii, acum eu, temându-mă sau de moarte sau de orice altceva, mi-aş părăsi postul. Acesta ar fi un lucru groaznic şi într-adevăr, pe bună dreptate aş fi dus la închisoare sub cuvânt că nu cred în zei, de vreme ce n-aş da crezare oracolului şi m-aş teme de moarte, şi aş socoti că sunt înţelept fără să fiu.

Căci să te temi de moarte, cetăţeni, nu este nimic altceva decât să-ţi închipui că eşti înţelept fără să fii; înseamnă să crezi că ştii ceea ce nu ştii. Căci nimeni nu ştie ce este moartea şi nici dacă nu e cumva cel mai mare bine pentru un om, dar toţi se tem de ea ca şi cum ar fi siguri că e cel mai mare rău. Iar acest fel de a gândi cum să nu fie tocmai prostia aceea vrednică de dispreţ – de a crede că ştii ceea ce nu ştii? Eu însă, atenieni, poate că tocmai prin aceasta şi în acest punct mă deosebesc de cei mai mulţi (chiar dacă ar însemna să spun că într-o privinţă sunt mai înţelept decât altul), şi anume că, dacă nu ştiu mare lucru despre cele din Hades, îmi şi dau seama că nu ştiu. Dar a face nedreptăţi şi a nu te supune celui mai bun, fie el om sau Zeu, ştiu că acestea sunt fapte rele şi ruşinoase. Aşadar, de nişte lucruri despre care nu ştiu dacă nu cumva sunt bune nu mă voi teme şi nu voi fugi de ele mai degrabă decât de aceste lucruri despre care ştiu sigur că sunt rele.

Încât nici dacă voi mi-aţi da drumul acum, împotriva vorbelor lui Anytos, care a spus că sau trebuia de la bun

început să nu fiu adus aici, sau, de vreme ce am fost adus, nu e cu putinţă să nu fiu osândit la moarte, pentru că dacă aş scăpa, zice el, fiii voştri care şi aşa se îndeletnicesc cu ceea ce îi învaţă Socrate, ar ajunge stricaţi pe de-a-ntregul cu toţii; şi dacă pe lângă acestea mi-aţi spune: „Socrate, acum nu-i vom da ascultare lui Anytos, ci te lăsăm liber, însă cu condiţia să nu-ţi mai petreci vremea niciodată cu această cercetare, nici să nu mai filosofezi; iar dacă vei mai fi prins făcând acestea, vei fi dat morţii”; dacă mi-aţi da drumul, zic, cu această condiţie, atunci v-aş spune: „Atenieni, în ceea ce mă priveşte vă mulţumesc şi vă sunt recunoscător, dar mă voi supune mai degrabă Zeului decât vouă şi, câtă vreme voi mai avea suflare în mine şi voi mai fi în stare, nu voi înceta pentru nimic în lume să filosofez şi să vă îndemn, precum şi să atrag atenţia mereu oricui mi-ar ieşi în cale, spunându-i după obicei: «O, preabunule, tu care eşti atenian, din cetatea cea mai mare şi mai vestită în înţelepciune şi putere, nu ţi-e oare ruşine că de bani te îngrijeşti, ca să ai cât mai mulţi, şi cât mai multă glorie şi cinstire, iar de cuget, şi de adevăr, şi de suflet, ca să fie cât mai frumos, nu te îngrijeşti şi nu-ţi pasă?» Şi, dacă cineva dintre voi se va împotrivi şi va spune că se îngrijeşte, nu-l voi lăsa să plece îndată şi nu mă voi îndepărta de el, ci-l voi întreba şi-l voi cerceta şi-l voi mustra, iar dacă mi se va părea că n-a dobândit virtutea, dar spune că a dobândit-o, îl voi certa că pune foarte puţin preţ pe cele mai însemnate lucruri şi cel mai mare preţ pe lucruri de nimic. Aşa voi face eu cu orice om pe care-l voi întâlni, fie tânăr, fie bătrân, străin sau cetăţean, dar mai ales cu voi, cetăţenii, pentru că-mi sunteţi mai apropiaţi prin obârşie. Căci aşa porunceşte Zeul, fiţi siguri de asta. Şi socotesc că voi n-aţi avut încă parte în cetate de un bine mai mare decât supunerea mea la porunca Zeului.

Căci nu fac nimic altceva decât să colind oraşul încercând mereu să vă conving, şi pe tineri, şi pe bătrâni, să nu vă îngrijiţi de trup şi de bani nici mai mult, nici deopotrivă ca de suflet, spre a-l face să fie cât mai bun,

spunându-vă că nu virtutea se naşte din avere, ci din virtute vin şi averea, şi toate celelalte bunuri, pentru fiecare om în parte, ca şi pentru cetate. Dacă spunând acestea îi stric pe tineri, atunci aceste lucruri ar putea fi vătămătoare; dar, dacă spune cineva că eu vorbesc într-alt fel, n-are dreptate. În această privinţă v-aş mai spune deci, atenieni, doar atât: ascultaţi-l pe Anytos sau nu, daţi-mi drumul sau nu-mi daţi drumul, eu nu voi face altceva nici dacă trebuie să mor de nenumărate ori.

Nu murmuraţi, atenieni, ci faceţi mai departe cum v-am rugat, nu murmuraţi, orice aş spune, ci ascultaţi; căci ascultând cred că veţi avea şi un folos. Am de gând să vă mai spun unele lucruri care vor stârni poate şi strigăte: să nu faceţi asta cu niciun chip. Căci, să ştiţi bine, dacă mă veţi ucide cumva pe mine care sunt cum v-am spus, nu-mi veţi face mie mai mult rău decât vouă înşivă. Pentru că mie, nici Meletos, nici Anytos nu mi-ar putea face vreun rău. N-ar avea cum, căci nu cred că legea îngăduie ca omul mai bun să sufere din pricina celui mai rău. Fireşte, m-ar putea osândi la moarte sau m-ar putea izgoni în exil sau lipsi de drepturile de cetăţean. Asemenea lucruri însă ar putea fi nefericiri mari după gândul acestui om sau după altcineva, dar eu nu le socotesc aşa; cu mult mai mare nefericire e să faci ceea ce face acesta acum, încercând să osândească un om la moarte pe nedrept. De aceea mă apăr acum: nu pentru mine, cum s-ar putea crede, departe de asta, atenieni; pentru voi mă apăr, ca nu cumva, osândindu-mă, să păcătuiţi faţă de darul pe care vi l-a făcut Zeul. Căci, dacă mă veţi ucide pe mine, nu veţi mai găsi lesne un alt om care, cu adevărat – chiar dacă ar părea o vorbă caraghioasă – să fie pus de Zeu pe lângă cetate întocmai ca pe lângă un cal, mare şi de soi, dar care, din pricina mărimii, ar fi cam leneş şi ar trebui să fie trezit de un tăun; la fel mi se pare că m-a aşezat Zeul pe lângă cetate pe mine, unul care nu va înceta defel să vă trezească şi să vă convingă, şi să vă mustre cât e ziua de lungă, ţinându-se de voi pretutindeni. Nu veţi mai avea

parte uşor de un astfel de om, atenieni, aşa că, dacă-mi veţi da ascultare, mă veţi cruţa. Voi însă, mâniaţi, ca nişte oameni treziţi din somn când abia au aţipit, veţi lovi poate în mine şi, dându-i ascultare lui Anytos, mă veţi osândi poate cu uşurinţă la moarte; apoi însă aţi continua să dormiţi tot restul vieţii, dacă nu cumva Zeul, având grijă de voi, v-ar trimite pe altcineva. Că sunt un om pe care Zeul l-a dăruit cetăţii, v-aţi putea da seama şi de aici: nu pare a fi lucru omenesc lipsa mea de grijă pentru toate ale mele, statornica mea nepăsare faţă de treburile casei, timp de atâţia ani, faptul că m-am îndeletnicit în schimb cu treburile voastre, apropiindu-mă mereu de fiecare în parte, ca un părinte sau ca un frate mai mare, dându-mi osteneala de a vă convinge să năzuiţi spre virtute. Şi măcar dacă aş trage vreun folos sau aş lua vreo plată pentru că vă dau aceste îndemnuri, ar mai avea o noimă; acum însă, vedeţi şi voi că aceia care mă acuză, deşi îmi aruncă învinuiri cu atâta neruşinare în toate celelalte privinţe, totuşi n-au putut avea chiar neruşinarea de a aduce un martor cum că eu aş fi luat sau aş fi cerut vreodată plată, în schimb cred că aduc eu un martor vrednic de crezare că spun adevărul: sărăcia mea.

Vi se pare poate ciudat că eu dau târcoale fiecăruia în parte, îl sfătuiesc astfel şi mă ostenesc cu el, iar în public, în faţa mulţimii, nu îndrăznesc să vin, ca să dau sfaturi cetăţii. Pricina e aceea despre care m-aţi auzit adesea vorbind pretutindeni: că în mine vorbeşte ceva divin, un Zeu, după cum, în bătaie de joc, a scris şi Meletos în acuzaţie. Şi anume, încă de când eram copil, există un glas care, ori de câte ori se face auzit, mă opreşte să fac ceea ce aveam de gând, dar niciodată nu mă îndeamnă să fac ceva. El este cel care se împotriveşte să mă ocup de treburile cetăţii. Şi cred că pe bună dreptate se împotriveşte. Să ştiţi bine, atenieni: dacă eu m-aş fi apucat să mă ocup de treburile publice, de mult aş fi pierit fără niciun folos, nici pentru voi, nici pentru mine. Şi să nu vă mâniaţi că spun adevărul; n-are cum scăpa de pieire un om

care vi se împotriveşte după cinstită dreptate, vouă sau altei mulţimi, încercând să împiedice în cetate multe lucruri nedrepte şi nelegiuite; ci acela care luptă într-adevăr pentru dreptate, dacă vrea să scape cu viaţă cât de puţină vreme, trebuie să rămână un om de rând şi nu să aibă vreo funcţie publică. Iar eu vă voi aduce dovezi trainice pentru aceasta, nu vorbe, ci lucrurile pe care le preţuiţi voi; fapte. Ascultaţi deci ce mi s-a întâmplat, ca să ştiţi că pentru nimic în lume nu m-aş abate de la dreptate de teama morţii, dar că, neabătându-mă, m-aş îndrepta totodată spre pieire. O să vă spun lucruri mai de rând, ca la judecăţi, dar sunt lucruri adevărate.

Eu n-am avut niciodată altă însărcinare publică în cetate, atenieni, dar membru al Sfatului30 am fost; şi s-a întâmplat să-i vină rândul la pritanie tribului nostru, Antiochis, atunci când voi aţi vrut ca, pe cei zece generali care n-au adunat trupurile celor morţi în bătălia navală31, să-i judecaţi laolaltă, călcând legea, după cum v-aţi dat seama cu toţii mai târziu. Dintre toţi pritanii, numai eu m-am împotrivit să călcaţi legile şi am votat împotrivă; şi deşi vorbitorii erau gata să mă acuze şi să mă trimită în judecată, în timp ce voi strigaţi şi-i întărâtaţi, eu am socotit că trebuie să înfrunt primejdia de dragul legii şi ai dreptăţii, mai degrabă decât să vă ţin partea vouă, care voiaţi să daţi hotărâri nedrepte, numai pentru că m-aş fi temut de lanţuri sau de moarte.

Şi acestea se întâmplau pe când în cetate era încă orânduirea democratică. Dar, după ce a venit oligarhia32, cei treizeci ne-au chemat în Tholos33, pe mine şi pe alţi patru, şi ne-au poruncit să-l aducem din Salamina pe Leon Salamineanul 34, ca să-l ucidă; după cum au dat multe porunci de acest soi şi multor altora, vrând să-i compromită pe cât mai mulţi. Însă eu, atunci, nu prin vorbă, ci prin faptă am arătat că nu-mi pasă de moarte nici cât negru sub unghie, dacă n-ar fi o vorbă cam necioplită, dar, să nu fac ceva nedrept şi nelegiuit, de asta îmi pasă din plin. Căci pe mine acea cârmuire n-a reuşit să mă

înspăimânte, cât era ea de puternică, aşa încât să fac ceva nedrept; ci, după ce am ieşit din Tholos, ceilalţi patru s-au dus în Salamina şi l-au adus pe Leon, iar eu, plecând de acolo, m-am dus acasă. Şi poate că aş fi fost ucis din această cauză, dacă acea cârmuire n-ar fi căzut curând după aceea. Şi pentru aceste lucruri există mulţi martori. Credeţi aşadar că aş mai fi fost în viaţă atâta vreme, dacă m-aş fi îndeletnicit cu treburile publice şi, purtându-mă cum se cade să se poarte un om de treabă, le-aş fi venit în ajutor celor drepţi şi, după cum se şi cuvine, aş fi pus acest lucru mai presus de toate? Departe de asta, atenieni; şi nici altcineva, oricine ar fi fost, n-ar fi rămas în viaţă. Însă pe mine mă veţi găsi acelaşi om în tot cursul vieţii, chiar dacă am avut o însărcinare publică, aceiaşi şi ca simplu cetăţean: unul care nu a îngăduit niciodată ceva împotriva dreptăţii, nimănui – nici altora şi nici vreunuia dintre cei pe care acuzatorii îi numesc discipolii mei.

De fapt, profesor nu i-am fost nimănui; dar dacă cineva dorea să mă asculte vorbind şi îndeletnicindu-mă cu ale mele, fie acela tânăr sau bătrân, eu n-am împiedicat niciodată pe nimeni. Şi nici nu iau bani ca să vorbesc, nici nu tac dacă nu iau bani, ci stau la îndemână deopotrivă celui bogat şi celui sărac, ca să mă întrebe şi, dacă cineva vrea, să asculte ce spun şi să-mi răspundă. Iar dacă vreunul dintre ei devine astfel om de treabă ori ba, nu e drept să fiu eu răspunzător de aceasta, de vreme ce nici n-am făgăduit vreodată învăţătură cuiva şi nici n-am învăţat pe nimeni. Iar dacă cineva spune că a învăţat vreodată de la mine sau a auzit între patru ochi ceva ce n-au auzit şi toţi ceilalţi, să ştiţi bine că nu spune adevărul.

Dar atunci de ce le-o fi plăcând unora să petreacă multă vreme cu mine? Aţi auzit de ce, atenieni, căci v-am spus întreg adevărul: le place să asculte cum sunt puşi la cercetare cei care par înţelepţi, dar nu sunt; de bună seamă nu e ceva lipsit de farmec! După cum vă spun, acest lucru mi-a fost rânduit de Zeu, atât prin răspunsul oracolului, cât şi prin vise, ca şi în orice chip în care a

rânduit vreodată voinţa divină câte unui om să facă ceva. Aceste lucruri sunt şi adevărate, atenieni, şi uşor de dovedit. Căci, dacă eu îi stric pe unii tineri, iar pe alţii i-am şi stricat, desigur că ar fi trebuit ca dintre ei, câţiva, ajunşi oameni în toată firea, să-şi dea seama că, pe când erau tineri, eu i-am sfătuit de rău; iar acum, venind în faţa judecăţii, ar fi trebuit să mă acuze şi să se răzbune pe mine. Iar dacă ei n-ar fi vrut, s-ar fi cuvenit ca unele rude ale lor, fraţi, părinţi sau alţi oameni apropiaţi, să-şi amintească şi să se răzbune, dacă tinerii înrudiţi cu ei ar fi suferit vreun rău din partea mea. Şi chiar văd că sunt de faţă aici mulţi dintre ei; întâi de toate iată-l pe Criton35, de vârsta mea şi din acelaşi dem cu mine, tatăl lui Critobul acesta de aici, apoi Lysanias din Sfettos, tatăl lui Aischines36 aici de faţă; mai e şi Antiphon din Cephisios, tatăl lui Epigenes; iar alţii sunt oameni ai căror fraţi au ajuns să aibă aceleaşi preocupări, Nicostratos al lui Theozotides, fratele lui Theodot37 – căci Theodot însuşi a murit, aşa că nu mai poate cere nimic – şi Paralos al lui Demodocos, al cărui frate era Theages; e aici şi Adeimantos38 al lui Ariston, fratele lui Platon acesta de aici, şi Aiantodor, frate cu Apollodor39. Şi aş mai putea înşira pe mulţi alţii din rândul cărora trebuia mai degrabă să-şi aleagă Meletos un martor pentru cuvântarea sa; iar dacă a uitat, atunci să-l aducă acum, eu îi dau voie, şi să ne spună, dacă are de spus ceva de acest fel. Dimpotrivă, cetăţeni, veţi afla că toţi sunt gata să-mi vină într-ajutor, mie care i-am stricat, mie care le-am făcut rău rudelor lor, după cum spun Meletos şi Anytos. Să zicem că aceia pe care i-am stricat ar avea vreun motiv să-mi vină într-ajutor: dar aceşti oameni neatinşi de stricăciune, deja în vârstă, rude cu ei, ce alt motiv ar avea să-mi vină într-ajutor, decât cel neocolit şi drept, şi anume încredinţarea că Meletos minte, iar eu spun adevărul?

Dar destul, atenieni; cele pe care le-aş avea de spus în apărarea mea sunt cam acestea, sau, să zicem, altele cam la fel. Câte cineva s-ar înfuria poate, amintindu-şi că,

în ce-l priveşte, chiar dacă a avut de dat o luptă mai uşoară decât aceasta, i-a rugat şi i-a implorat pe judecători cu multe lacrimi, aducându-şi în faţa lor, pentru a le stârni cât mai multă milă, copiii, rudele, prieteni mulţi; eu, în schimb, nu voi face nimic din toate acestea, chiar dacă mi-e dat să înfrunt aici, după cât se pare, primejdia de pe urmă. Poate că vreunul, cugetând astfel, va fi mai înverşunat împotriva mea şi, mâniat din aceste pricini, îşi va da votul sub îndemnul mâniei. Dacă există un astfel de om printre voi – dar în ceea ce mă priveşte eu nu cred –, dacă totuşi există, mi se pare că îi voi vorbi ceea ce se cuvine spunându-i: „Dragul meu, şi eu am rude. După vorba lui Homer, nici eu nu m-am născut dintr-un stejar sau dintr-o stâncă40, ci din oameni, aşa încât am şi eu rude, ba am şi fii: trei la număr – unul deja adolescent, iar doi, copii încă.41 Totuşi nu-l voi aduce aici pe niciunul dintre ei ca să vă rog să mă achitaţi. De ce nu voi face aşa ceva? Nu din trufie, atenieni, şi nici din lipsă de respect faţă de voi; dacă mă port cu îndrăzneală în faţa morţii sau nu e altă poveste; dar pentru bunul renume şi al meu, şi al vostru şi al cetăţii întregi, mi se pare că nu e frumos să fac un astfel de lucru la vârsta mea şi având această faimă, adevărată sau falsă, dar oricum o faimă încetăţenită, cum că Socrate se deosebeşte cu ceva de ceilalţi oameni. Dacă aceia dintre voi care par mai răsăriţi fie prin înţelepciune, fie prin vitejie sau prin orice altă virtute s-ar purta aşa cum am spus ar fi un lucru ruşinos, aşa cum am văzut de multe ori că unii, venind în faţa judecăţii, deşi s-ar zice că e ceva de capul lor, fac totuşi lucruri de necrezut, ca şi cum şi-ar închipui că dacă ar fi condamnaţi la moarte li se va întâmpla ceva îngrozitor; de parcă le-ar fi dat să fie nemuritori dacă nu i-aţi ucide voi; după mine, aceştia acoperă oraşul de ruşine, aşa încât un străin şi-ar putea chiar închipui că tocmai atenienii cei mai deosebiţi în virtute, aleşi în posturi de conducere şi în alte locuri de cinste, nu se deosebesc întru nimic de femei. Iar aceste lucrări nici noi nu trebuie să le facem, cetăţeni ai Atenei (noi, cei despre care se crede că

însemnăm ceva, cât de cât), şi, chiar dacă noi am fi în stare să le facem, nu trebuie să ne lăsaţi voi; ci trebuie, dimpotrivă, să arătaţi că mai degrabă îl veţi condamna pe cel care joacă această jalnică piesă de teatru şi face oraşul de râs decât pe cel care se poartă cu stăpânire de sine.

Pe lângă cele care privesc bunul renume, atenieni, nu mi se pare nici drept să te rogi de judecător şi datorită rugăminţilor să scapi, ci se cuvine să-l lămureşti şi să-l convingi. Căci doar nu e pus acolo judecătorul ca să împartă dreptatea după bunul lui plac, ci ca să judece; şi el a jurat să nu ţină partea cui i s-ar năzări lui, ci să facă dreptate după lege. Aşa că nici noi nu trebuie să vă deprindem a vă călca jurământul, şi nici voi nu trebuie să vă deprindeţi; pentru că astfel nici unii, nici alţii n-am arăta zeilor evlavia cuvenită. Să nu vă închipuiţi deci, atenieni, că se cade să fac în faţa voastră lucruri despre care socotesc că nu sunt nici frumoase, nici drepte şi nici cucernice, cu atât mai puţin – sfinte Zeus – tocmai acum când sunt acuzat de impietate de acest Meletos. Căci e limpede că, dacă aş încerca să vă conving şi să vă silesc prin rugăminţi pe voi, care vă aflaţi sub jurământ, atunci v-aş învăţa să nu credeţi în zei şi, apărându-mă, cu adevărat m-aş acuza că nu cred în zei. Dar cu totul altfel stau lucrurile; căci eu cred în zei, atenieni, ca nimeni dintre acuzatorii mei, şi vă dau în grijă, vouă şi Zeului, să judecaţi în privinţa mea aşa cum urmează să fie cel mai bine şi pentru mine, şi pentru voi.

II

Şi aţi votat împotriva mea, atenieni, eu nu sunt supărat, şi aceasta din multe pricini; mai cu seamă că n-a fost ceva neaşteptat pentru mine, ci mă mir mai degrabă de numărul de voturi de fiecare parte; nu-mi închipuiam că va fi o majoritate atât de mică, ci mă aşteptam la una covârşitoare. Se pare însă că, dacă numai treizeci de voturi ar fi ieşit altfel, eu aş fi fost achitat. După câte cred, de acuzaţia lui Meletos am şi fost achitat42; şi nu numai că am fost achitat, dar e cât se poate de limpede pentru

oricine că, dacă n-ar fi venit aici şi Anytos şi Lycon ca să mă acuze, el ar fi fost acum dator să plătească amenda de o mie de drahme pentru că n-ar fi avut de partea lui nicio cincime din voturi.

Aşadar acest om mă socoteşte vrednic de pedeapsa cu moartea. Fie; eu însă ce pedeapsă să propun la rândul meu, atenieni? De bună seamă pe cea care mi se cuvine. Cum adică? Ce mi se cuvine să sufăr sau să plătesc pentru acel lucru din cauza căruia, odată aflat, n-am mai avut în viaţă răgaz, ci am lăsat deoparte cele râvnite de mulţime – treburile băneşti şi rostul casei, însărcinarea de strateg, succesele oratorice în Adunare şi tot felul de alte magistraturi, uneltiri şi rivalităţi câte sunt în cetate, socotindu-mă prea cinstit ca să pot fi la adăpost dacă mă apuc de astfel de lucruri, şi nu m-am dus acolo unde nu puteam fi de niciun folos nici vouă, nici mie însumi, ci, socotind că dacă mă duc la fiecare în parte îi fac cel mai mare bine, după cum spun, m-am îndreptat spre această îndeletnicite, apucându-mă să-l conving pe fiecare dintre voi să nu se îngrijească de lucrurile sale înainte de a se îngriji de sine – ca să devină cât mai bun şi mai înţelept – şi nici să nu să îngrijească de cele ce sunt ale cetăţii înainte de a se îngriji de cetatea însăşi, şi de toate celelalte – după aceeaşi rânduială. Aşadar, ce mi se cuvine pentru că sunt un astfel de om? Ceva bun, atenieni, dacă trebuie într-adevăr judecat după vrednicie; şi anume un bine care să mi se potrivească. Aşadar, ce e potrivit pentru un om sărac şi făcător de bine, care are nevoie de răgaz ca să vă îndemne? Nimic altceva nu e mai potrivit, atenieni, decât ca un astfel de om să fie hrănit în Pritaneu43, cu mult mai potrivit decât să fie hrănit acolo un învingător olimpic, la călărie, la cursele cu cai pereche ori cu care grele. Pentru că acela vă face să vă *credeţi* doar mulţumiţi, dar eu vă fac să *fiţi*; şi el nu duce lipsă de hrană, iar eu duc lipsă. Aşadar, dacă trebuie să mă osândesc la ceva după dreptatea cuvenită, la aceasta mă osândesc, să fiu hrănit în Pritaneu.

S-ar putea ca, spunând aceasta, să vă par la fel cum v-am părut când vorbeam despre jeluiri şi rugăminţi, şi anume trufaş; nu e aşa, atenieni, ci lucrurile stau după cum urmează: sunt convins că eu nu fac rău nimănui, de bunăvoie, dar pe voi nu vă pot convinge de acest lucru, pentru că am vorbit unii cu alţii doar puţină vreme; dacă şi la voi ar fi fost, ca la alţii, legea să nu se hotărască asupra vieţii sau morţii cuiva, după o singură zi de judecată, ci după mai multe, atunci cred că v-aş fi putut convinge; acum însă nu e uşor să respingi învinuiri grele în timp puţin. Convins fiind că nu fac nimănui nicio nedreptate, cu atât mai puţin am de gând să mă nedreptăţesc pe mine însumi recunoscând că sunt vrednic de pedeapsă şi propunând vreun fel anume de pedeapsă. De ce m-aş teme? Să nu sufăr ceea ce Meletos cere împotriva mea, lucru despre care vă spun că nu ştiu nici dacă e un bine, nici dacă e un rău? Iar în schimb să aleg cele despre care ştiu bine că sunt rele, şi la acestea să mă osândesc? La închisoare cumva? Ce nevoie am să trăiesc în închisoare, rob al puterii mereu reînnoite a Celor unsprezece? 44 Sau la amendă să mă condamn şi să stau în lanţuri până ce voi plăti totul? Dar pentru mine ar însemna tot ceea ce v-am spus adineaori; pentru că n-am bani să plătesc. Atunci să mă condamn la exil? Probabil că aţi primi. Mult ar mai trebui să ţin la viaţă ca să fiu atât de lipsit de judecată încât să nu-mi dau seama: dacă voi, concetăţenii mei fiind, n-aţi putut răbda îndeletnicirile şi vorbele mele, ci au devenit pentru voi prea apăsătoare şi prea nesuferite, aşa încât acum încercaţi să scăpaţi de ele, atunci cum să le suporte alţii cu uşurinţă? Bineînţeles că nu le vor răbda, atenieni.

Frumoasă viaţă aş mai avea, de altfel, plecând în exil la vârsta mea, schimbând cetate după cetate şi alungat de peste tot! Ştiu foarte bine că, oriunde m-aş duce, tinerii ar veni să mă asculte ca şi aici. Dacă îi iau la goană, mă vor alunga şi ei, convingându-i pe bătrâni s-o facă; dacă nu-i gonesc, mă vor alunga, în interesul tinerilor, părinţii şi

rudele lor.

Poate că ar spune cineva: „Plecând în exil, n-ai putea oare, Socrate, să trăieşti în tăcere şi linişte?” Acest lucru e cel mai greu să-l lămuresc unora dintre voi. Căci, dacă vă spun că asta ar însemna să nu mă supun Zeului şi că de aceea îmi e cu neputinţă să stau liniştit, nu mă veţi crede, socotind că-mi bat joc de voi; pe de altă parte, dacă vă spun că pentru un om e chiar cel mai mare bine să discute în fiecare zi despre virtute şi despre celelalte lucruri cu privire la care m-aţi auzit vorbind şi supunându-mă pe mine şi pe alţii cercetării, în timp ce viaţa lipsită de această cercetare nu e trai de om, dacă vă spun toate acestea, mă veţi crede cu atât mai puţin. Totuşi aşa stau lucrurile, cetăţeni, dar să vă conving nu e uşor. Şi în acelaşi timp nu m-am împăcat cu gândul să mă socotesc vrednic de vreo pedeapsă. Totuşi, dacă aş avea bani, m-aş osândi să plătesc cât aş putea plăti, căci aceasta n-ar avea cum să-mi facă vreun rău; acum însă n-am bani, decât dacă aţi fi dispuşi să mă osândiţi la cât aş fi eu în stare să plătesc. Poate că aş fi în stare să plătesc o mină de argint, aşadar la atâta mă osândesc. Însă iată, cetăţeni, că Platon şi Criton şi Critobul şi Apollodor mă îndeamnă să mă osândesc la treizeci de mine şi se pun chezaşi; deci mă condamn la atât; iar pentru bani veţi avea aceşti chezaşi demni de încredere.

III

Pentru că n-aţi vrut să mai aşteptaţi puţin, atenieni, aceia care vor vrea să defăimeze cetatea vă vor scoate nume rău şi vă vor învinui că l-aţi ucis pe Socrate, înţeleptul; căci înţelept mă vor numi, chiar dacă nu sunt, cei care vor voi să vă facă de ocară. Aşadar, dacă aţi mai fi aşteptat puţin timp, dorinţa vi s-ar fi îndeplinit de la sine: vedeţi doar că vârsta mea este înaintată, aproape de moarte.45 Spun acestea nu pentru voi toţi, ci pentru cei care au votat împotriva mea, osândindu-mă la moarte.

Tot pentru ei spun şi acestea: poate veţi crede, cetăţeni, că eu am fost învins din lipsa unor argumente cu

care să vă fi putut convinge dacă aş fi socotit că trebuie să fac şi să spun orice ca să fiu achitat. Cu totul altfel stau lucrurile. Dintr-o lipsă am fost învins, dar nu de argumente, ci de cutezanţă şi de neruşinare, precum şi pentru că n-am vrut să spun în faţa voastră lucruri pe care v-ar fi fost poate plăcut să le auziţi – să bocesc, să mă jeluiesc şi să fac şi să vorbesc multe alte lucruri nedemne de mine, după cum spun, lucruri pe care v-aţi obişnuit să le auziţi de la alţii. Însă nici mai înainte n-am socotit că de teama primejdiei trebuie să mă port în chip nevrednic de un om liber, şi nici acum nu-mi pare rău că m-am apărat în acest fel, ci mai degrabă aleg să mor apărându-mă astfel decât să trăiesc apărându-mă în felul acela; căci nici la judecată, nici în război, nici eu şi nimeni altcineva nu trebuie să făptuiască asemenea lucruri, pentru a scăpa de moarte cu orice preţ. Şi în lupte devine adesea limpede că cineva ar putea scăpa de moarte aruncându-şi armele şi apucându-se să se roage de cei care-l urmăresc; şi există în orice primejdie multe alte chipuri de a scăpa de moarte, dacă cineva cutează să spună şi să facă orice, însă nu acest lucru e greu, atenieni, să scapi de moarte, ci cu mult mai greu e să scapi de ticăloşie; căci fuge mai repede decât moartea. Şi acum eu, ca unul mai greoi şi mai bătrân, am fost prins de ceea ce fuge mai încet, în timp ce acuzatorii mei, oameni aprigi şi iuţi, au fost prinşi de ceea ce fuge mai iute, de ticăloşie. Şi acum eu plec de aici osândit de voi să plătesc cu viaţa, dar pe ei adevărul îi osândeşte ca vinovaţi de ticăloşie şi nelegiuire; şi eu îmi păstrez condamnarea, şi aceştia. Poate că aşa şi trebuia să se întâmple şi cred că toate sunt pe măsura fiecăruia.

Iar acum vreau să vă prorocesc vouă, celor care m-aţi osândit; căci mă aflu într-adevăr în clipa în care oamenii obişnuiesc să prorocească, şi anume atunci când se află în faţa morţii. Vă spun deci vouă, oameni care mă trimiteţi la moarte, că va veni asupra voastră, îndată după moartea mea, o pedeapsă mult mai grea, mă jur pe Zeus, decât aceea la care m-aţi osândit pe mine. Pentru că acum voi aţi

săvârşit aceasta în nădejdea că nu va mai trebui să daţi socoteală de viaţa voastră. Se va întâmpla însă cu totul altfel, v-o spun. Vor fi mai mulţi cei care vă vor cere socoteală, şi anume aceia pe care acum îi ţineam eu în loc, însă voi nu v-aţi dat seama; şi vor fi cu atât mai aspri cu cât sunt mai tineri, şi cu atât mai mare va fi supărarea voastră. Dacă vă închipuiţi aşadar că, ucigând oameni, veţi opri pe cineva să vă mustre că nu trăiţi drept, atunci nu judecaţi bine; căci această scăpare nu e tocmai cu putinţă şi nici frumoasă nu e, ci aceea ar fi şi cea mai frumoasă şi cea mai uşoară, nu a-i pedepsi pe alţii, ci a-ţi da toată silinţa să fii cât mai bun tu însuţi. Prorocind aşadar acestea, îi părăsesc pe cei care m-au osândit.

În schimb cu cei care au votat pentru mine aş sta cu drag de vorbă despre ceea ce s-a întâmplat, până ce arhonţii mai au treabă46 şi eu nu sunt încă dus acolo unde trebuie să merg la moarte. Aşadar, mai rămâneţi cu mine în acest răstimp, atenieni, căci nimic nu ne împiedică să stăm de vorbă între noi, câtă vreme mai avem voie. Pentru că îmi sunteţi prieteni, vreau să vă arăt ce tâlc are ceea ce mi s-a întâmplat acum.

Într-adevăr, judecători (căci dacă vă numesc pe voi judecători, vă numesc pe bună dreptate), mi s-a întâmplat ceva minunat. Darul profetic obişnuit al daimonului, în tot timpul dinainte, îmi vorbea cât se poate de des şi mi se împotrivea stăruitor, chiar în lucruri mici, dacă eram pe punctul de a face un lucru pe care nu trebuia să-l fac; acum însă a căzut asupra mea ceea ce vedeţi şi voi, ceva despre care s-ar putea închipui că este răul cel mai mare; iar seninul Zeului nu mi s-a împotrivit nici în zori când am ieşit din casă, nici când am venit aici, la judecată, nici cât timp am vorbit, orice aş fi fost pe punctul de a spune; şi totuşi altă dată el mă oprise adeseori în plină vorbă; acum însă nu mi s-a împotrivit în niciun fel, faţă de nicio faptă şi niciun cuvânt. Cum îmi explic acest lucru? Vă voi spune: ceea ce mi s-a întâmplat s-ar putea să fie un bine, şi n-avem cum să ne facem o părere dreaptă toţi care ne

închipuim că moartea e un rău. În această privinţă am avut o dovadă puternică: nu se putea să nu mi se împotrivească somnul obişnuit dacă n-aş fi fost pe cale să fac un lucru bun.

Să ne gândim şi altfel ce multă încredere putem avea că e vorba de un lucru bun. Moartea e una din două47: sau e ca şi cum cel mort n-ar mai exista şi n-ar mai simţi nimic, sau, după cum se spune, înseamnă o schimbare şi o mutare a sufletului din acest loc de aici în altul. Şi dacă înseamnă lipsa oricărei simţiri şi e ca somnul cuiva care n-ar vedea nimic, nici măcar un vis, atunci moartea ar putea fi un câştig minunat. Pentru că eu cred că dacă cineva ar trebui să aleagă o astfel de noapte în care a dormit atât de adânc, încât n-a avut niciun vis, să compare cu această noapte celelalte nopţi şi zile ale vieţii sale şi, cercetând, ar trebui să spună câte zile şi nopţi a petrecut în viaţa lui mai bine şi mai plăcut decât această noapte, cred că acela, chiar dacă n-ar fi om de rând, ci însuşi marele rege48, ar găsi că sunt foarte puţine la număr pe lângă celelalte zile şi nopţi. Prin urmare, dacă aşa este moartea, eu spun că este un câştig; pentru că astfel timpul întreg nu pare mai lung decât o singură noapte.

Iar dacă a muri înseamnă să pleci de aici în altă parte şi dacă sunt adevărate cele ce se spun – cum că acolo se află toţi cei care au murit –, atunci ce alt bine ar putea fi mai mare decât acesta, judecători?

Dacă cineva, sosind în Hades, scăpat fiind de aceşti aşa-zişi judecători, îi va găsi pe adevăraţii judecători despre care se spune că împart dreptatea acolo, pe Minos şi Radamanthys, pe Ea c49, Triptolemos50 şi alţi eroi câţi au fost oameni drepţi în viaţa lor, oare ar fi urâtă acea călătorie? Cu câtă bucurie ar primi oricare dintre voi să ajungă lângă Orfeu, sau lângă Musaios51, sau lângă Hesiod ori Homer? în ceea ce mă priveşte, aş muri de bunăvoie de nenumărate ori dacă aşa stau lucrurile, fiindcă mi-aş petrece minunat vremea acolo, întâlnindu-mă cu Palamede52, şi cu Aias al lui Telamon53, şi cu oricare

altul dintre cei vechi care a murit de pe urma unei judecăţi nedrepte, şi, stând să pun păţaniile mele alături de ale lor, cred că n-ar fi lucru lipsit de farmec; mai ales ar fi plăcut să-mi petrec timpul iscodindu-i pe cei de acolo, cum am făcut cu cei de aici, şi căutând să aflu care dintre ei este înţelept şi care îşi închipuie că este, fără să fie. Cu câtă bucurie, o, judecătorii mei, ar primi cineva să-l cerceteze pe cel care a condus la Troia oastea cea nenumărată54, sau pe Odiseu, sau pe Sisif, şi i-am putea înşira şi pe alţii, fără de număr, bărbaţi şi femei; să vorbeşti, să fii împreună cu ei acolo şi să-i iscodeşti ar fi într-adevăr o fericire. De bună seamă că cei de acolo nu osândesc la moarte pentru astfel de lucruri, pentru că şi în celelalte privinţe sunt mai fericiţi decât cei de aici şi sunt şi nemuritori pentru restul timpului, dacă sunt adevărate cele ce se spun.

Dar şi voi trebuie să aveţi bune nădejdi în privinţa morţii, judecătorii mei, şi să vă daţi seama de acest adevăr; pentru un om bun nu există nimic rău, nici în viaţă, nici în moarte, iar Zeul are grijă de soarta lui; nici ceea ce se petrece cu mine nu e la întâmplare, ci e limpede pentru mine că e mai bine să mor şi să mă îndepărtez de toate. De aceea semnul meu nu mi s-a împotrivit defel, iar eu nu sunt câtuşi de puţin mâniat pe cei care au votat împotriva-mi şi nici pe cei care m-au acuzat. Deşi nu cu acest gând m-au acuzat şi m-au condamnat, ci crezând că-mi fac un rău; iar acest lucru e vrednic de mustrare.

Numai atât vă mai cer: pe fiii mei, când vor ajunge în floarea vârstei, să-i pedepsiţi, cetăţeni, necăjindu-i la fel cum vă necăjeam şi eu pe voi, ori de câte ori vi se va părea că se îngrijesc fie de bani, fie de altceva, mai mult decât de virtute; şi ori de câte ori vor crede că e ceva de capul lor fără să fie nimic, să-i certaţi, cum vă certam eu, că nu-şi dau osteneala pentru ce trebuie şi îşi închipuie că sunt ceva, deşi nu sunt buni de nimic. Şi, dacă veţi face aşa, va însemna că v-aţi purtat cura trebuie şi cu mine, şi cu fiii mei.

Dar acum e timpul să plecăm; eu ca să mor, iar voi –

ca să trăiţi. Care dintre noi se îndreaptă spre un bine mai mare nu ştie nimeni altcineva decât Zeul.

Traducere, introducere şi note de MARTA GUŢU-MAFTEI

ALĂTURI DE APĂRAREA LUI SOCRATE, EUTHYPHRON, HIPPIAS maior *şi* Hippias minor, Gorgias, Alcibiade *şi altele, dialogul* Criton, *redactat probabil după* Apărarea lui Socrate *şi înainte de Gorgias*[125], *face parte din scrierile de tinereţe ale lui Platon, grupate sub numele de dialoguri „socraticeu Concepute ca discuţii fireşti şi întâmplătoare care se concentrează la un moment dat pe un subiect de natură etică – despre minciună, evlavie, datorie, curaj, prietenie –, aceste dialoguri evocă figura lui Socrate, construind totodată şi un personaj literar, ilustrează metoda sa de investigare şi sistemul său de demonstraţie. Refutative şi inductive în acelaşi timp, ele anunţă procedee care vor fi amplificate în scrierile ulterioare, dar se diferenţiază de acestea prin reproducerea directă a conversaţiei dintre Socrate şi un singur interlocutor, care dă şi numele dialogului, prin limitarea ei la o singură teză morală, fără digresiuni largi şi speculaţii filosofice mai înalte, prin echilibrul proporţiilor şi simetria construcţiei literare. În aceste dialoguri care, independente unele de altele, contribuie fiecare în parte la cunoaşterea virtuţii – acea intraductibila* dperrj, *norma ce trebuie să călăuzească orice activitate a omului –, nu există o continuitate, singura legătură între ele fiind stabilită prin prezenţa lui Socrate. Excepţie fac* Apărarea *şi* Criton, *care, referi*ndu-*se ambele la un eveniment de tristă amintire – condamnarea la moarte a*

125 C.F. Hermann, *Geschichte und System der platonischen Philosophie,* Heidelberg, 1839, pp. 473 şi urm., citat după ed. E. Ferrai, *Platane, II Critone,* Torino,

lui Socrate (399 î.Hr.) –, *se prezintă ca momente succesive ale aceluiaşi subiect: procesul intentat de atenieni; deznodământul acestui proces, tragic pentru toţi cei care trăiseră în preajma lui Socrate, îl vom afla în ultimele rânduri ale dialogului* Phaidon[126].

Criton, *a cărui acţiune se petrece cu trei zile înainte de moartea lui Socrate*[127], *se deschide pe neaşteptate prin*tr-*o scenă plină de tensiune*, într-*o atmosferă apăsătoare*: *prietenul de o viaţă al lui Socrate*[128], *pătrunzând în închisoare înainte de mijirea zorilor, face o ultimă şi disperată încercare să salveze viaţa acestuia. Începutul este dramatic şi creează din primul moment un cadru aproape scenic în care atitudinea celor două personaje, Criton şi Socrate, apare în evident contrast; patimii cu care Criton pledează pentru salvarea prietenului, înverşunării cu care el ţine la viaţa acestuia, i se opune liniştea de netulburat a lui Socrate, o linişte care nu izvorăşte atât din*tr-*o fire deosebită de cea a lui Criton, cât din principii deosebite, şi mai ales din acel unic principiu, călăuză a vieţii sale, conform căruia el ştie că nu ştie nimic.*

Aşadar moartea nu poate să-l înfricoşeze, căci a se teme de ea ar presupune că ştie ceva despre ea. O viaţă însă contrară unor principii despre care a ajuns să ştie câte ceva ar fi de nesuportat. Şi de vreme ce, pe de-o parte, încercarea lui Criton de a-şi salva prietenul se înscrie în categoria faptelor „drepte-nedrepte", iar Socrate a ajuns să le pătrundă esenţa, iar pe de altă parte eforturile teoretice îşi pierd orice substanţă în afara unor consecinţe practice, discuţia dintre cei doi prieteni va urmări să stabilească dacă a evita moartea şi a accepta orice fel de viaţă constituie un act drept sau nedrept.

Dialogul, oricât ar lăsa impresia unei conversaţii

126 *Cf. Phaidon* 115 a-118 a.

127 Uciderea lui Socrate nu putea fi săvârşită înainte de întoarcerea the- oriei de la Delos. Despre nava pe care era îmbarcată ambasada religioasă, *cf.* Plutarh, *Theseu* 23, şi *Criton,* nota 3.

128 *Cf Criton* nota 1.

libere pe care Platon nu ar fi făcut decât s-*o reproducă, urmează, în alcătuirea sa, tehnica literară proprie genului. După un scurt prolog* (43 *a-44 b*) – *care indică locul şi momentul acţiunii, personajele şi starea lor sufletească* (*ήθος και πάθος*), *care imprimă atmosfera de care se leagă şi caracterul discuţiei – urmează dezvoltarea propriu-zisă* (*πλοκή – 44 b-48 e*), *a cărei declanşare dialectică este marcată de propunerea insistentă prin care Criton încearcă să-şi scape prietenul de la moarte* (*46 a*).

Patetismului lui Criton, străduaniei sale de a fi cât mai convingător prin argumente variate – rugăminţi, reproşuri, promisiuni –, i se opune luciditatea calmă a lui Socrate, care degajează din pledoaria prietenului său câteva concepte ce scot discuţia din terenul particularului, al subiectivităţii şi *explică teoretic fermitatea refuzului său.*

*Atitudinea lui Socrate, construită pas cu pas sub ochii cititorului prin*tr-*o conversaţie alertă, reflectă concentrarea raţionamentului său asupra a trei opoziţii fundamentale.*

*Prima se referă la opinia publică nediferenţiată – δόξα – lipsită de o moralitate conştientă de sine, dar care reprezintă, după cum insistase Criton, legea nescrisă ce reglementează raporturile sociale şi de care oamenii trebuie să ţină seama, ba chiar să se teamă; ei i se opune, după părerea lui Socrate, judecata reală – λόγος izvorâtă din*tr-*un spirit ce se cunoaşte pe sine şi care distinge aparenţa de esenţa lucrurilor. De aici un al doilea raţionament formulat de Socrate, construit pe opoziţia „oi πολλοί – o έπαίων”, conform căruia nu oricine este capabil să exprime un adevăr despre orice, ci numai cel care, prin exercitarea dialectică a raţiunii sale, a reuşit să cunoască „ideea u lucrului, adică acea formă unică după care orice realitate este conformă cu ea însăşi.*[129] *Pentru Socrate adevărata cunoaştere înseamnă,* reformdu-*ne doar la acest dialog, dobândirea unor judecaţi esenţiale şi reale despre*

129 *Cf Criton* 47 a-d, 48 a; pasajul a suscitat interpretări variate ale comentatorilor. F. Schleiermacher, *Anmerkungen zu Kriton*[3], p. 306, citat de

ideea de bine, frumos, drept, formulate într-*o accepţie aproape sinonimica. Dar, după cum menţionam mai sus, ele nu rămân teme de reflecţie pură, ci îşi dovedesc realitatea ca norme de conduită practică. Prin urmare, ca ultimă treaptă a raţionamentului său, Socrate limpezeşte semnificaţia noţiunii de „a trăiu. Delimitarea se stabileşte tot prin*tr-*o opoziţie – ζην – ενζην –, care opune conceptului* de *„a trăi pur şi simplu", adică la întâmplare şi fără norme morale statornice, pe cel de „a trăi conform ideii de bine", deci implicit a nu comite fapte nedrepte sau imorale1. Un capitol care recapitulează pe scurt punctele esenţiale ale discuţiei şi care precizează sensul şi sfera noţiunii „drept-nedrept" (48 e-49 e) face trecerea către deznodământul dialogului (λύσις, 49 e-54 c), care constituie totodată ultima parte a răspunsului lui Socrate. De abia acum este pusă în discuţie propunerea lui Criton – evadarea din închisoare sau exilul voluntar – ca un caz particular care trebuie verificat dacă este sau nu conform cu principiul de dreptate. Dar cum acest principiu nu funcţionează* într-*un spaţiu şi timp abstracte, ci în limitele precise ale πόλις-ului atenian şi în raport cu legile lui, conduita în spiritul dreptăţii înseamnă conduita care respectă legile cetăţii.*

Aceeaşi normă – ομολογία – prin care se realizează pe plan individual unitatea dintre spirit şi acţiune echilibrează, pe plan social, relaţia dintre stat şi membrii acestuia. Termenul este frecvent şi intenţionat folosit de Platon în această ultimă parte şi el desemnează deopotrivă cunoaşterea şi respectarea ideii de dreptate, acceptarea conştientă a convenţiei sociale care asigură totodată libertatea individuală. Existenţa cetăţeanului nu este concepută în afara πόλις-ului căruia el îi aparţine, astfel încât respectarea legilor cetăţii devine condiţia esenţială a vieţii acestuia. Într-*un* măsura tuturor lucrurilor. În majoritatea ediţiilor consultate locul nu este deloc comentat.

1. Principiul după care nu trebuie săvârşită niciun fel

de nedreptate şi că cel ce cunoaşte ideea de bine, frumos, drept trebuie să reacţioneze întotdeauna conform cu această idee, fără să ţină seama de cei care îl nedreptăţesc, îi aparţine probabil lui Platon. După Xenofon, Memorab., II, 6, 35, Socrate nu s-ar fi deosebit, în această privinţă, de atitudinea comună în Antichitate conform căreia binele şi răul trebuie plătite cu aceeaşi măsură.

moment în care individul se revolta împotriva supremaţiei absolute a statului, în care doctrinele care puneau în primejdie solidaritatea civică câştigau teren, iar valoarea şi esenţa legilor începeau a fi contestate[130], *Platon face din Socrate un apărător deliberat al supunerii cetăţeanului faţă de rânduielile statului său. Forma în care este realizată această parte a dialogului nu mai este cea a discuţiei dialectice dintre cei doi prieteni, ci, folosind un procedeu retoric – aşa-numita prosopopee (personificare) a legilor – asistăm la inventarea unui rechizitoriu împotriva lui Socrate.*

Introducerea acestui procedeu dă o anume măreţie şi culoare scenică fragmentului, accentuează ideea de unitate, de echivalenţă dintre viaţa particulară şi cea socială a cetăţeanului adevărat. Această idee de unitate este scoasă în evidenţă şi prin cele două planuri pe care este construită prosopopeea: primul se referă la legile umane, cel de-al doilea la legile divine. Îndatoririle cetăţeanului nu dispar odată cu încetarea sa din viaţă; ele sunt veşnice, aşa cum şi legile sunt veşnice în oricare dintre lumi. Respectarea legilor înseamnă respectarea dreptăţii, căci legea este dreaptă prin natura ei, deci inviolabilă.

Un scurt epilog (54 de), care trimite la o imagine de la începutul dialogului, lasă impresia unei compoziţii rotunde; este vorba de acel vis al lui Socrate prin care i se prevestea întoarcerea în ţară.

130 *Cfi* Xenofon, *Memorab.* **1**,2, 40 şi urm.

Dincolo de aluzia literară evidentă[131], *introducerea visului şi semnificaţia lui rămân, la început, destul de neclare; sensul său anticipativ se dezvăluie de-abia la sfârşitul dialogului, când înţelegem că reîntoarcerea prezisă şi ţara către care este gata să plece cu sufletul împăcat nu reprezintă altceva decât cetatea, ideală poate, în care esenţa legilor nu a fost denaturată, justeţea lor nu a fost deformată prin abuzurile oamenilor.*

Deşi redus ca proporţii, uşor de urmărit prin claritatea tezei dezbătute şi prin simplitatea construcţiei literare, dialogul Criton *a suscitat unele comentarii referitoare la motivul pentru care a fost compus. Conţinutul dialogului justifică, măcar în parte, puncte de vedere diferite; el poate fi interpretat fie ca explicare a gestului lui Socrate*[132], *fie ca apologie a lui şi a prietenilor*[133], *fie ca discuţie polemică între prieteni cu firi şi păreri deosebite*[134]. *Ni se pare că cea mai justă şi conformă cu atmosfera dialogului este interpretarea lui P. Friedländer, care îl consideră o demonstraţie a libertăţii de opţiune*[135].

Ceea ce am reproşa totuşi acestor interpretări este faptul că dialogul Criton *este analizat separat, fără referire la* Apărare. *Aşa cum observam la începutul acestei note, ambele dialoguri, dincolo de discutarea şi definirea unor concepte morale, evocă un eveniment tragic, a cărui amintire trebuia păstrată, iar Platon nu este unica mărturie. Atât* Apărarea, *cât şi* Criton *ni se par mai degrabă izvorâte din*tr-*o dorinţă de restabilire a adevărului, din sentimentul responsabilităţii faţă de amintirea unui om care nu şi-a dezminţit principiile şi a rămas senin până în ultima clipă a vieţii.*

---

131 *Cf Criton*, nota 7.

132 *Cf* U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Platon,* Berlin, 1919, II, p. 53.

133 *Cf* Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* Leipzig, 1889, II, 1^4, p. 529, nota 2.

134 *Cf.* R. Harder, *Platos Kriton,* Berlin, 1934, p. 48, citat după R Friedländer, *Platon,* Berlin, 1964, II, p. 316.

135 *Cf* P. Friedländer, *op. cit.,* p. 136.

Pe de altă parte nu trebuie pierdut din vedere faptul că, asemenea tuturor scrierilor platonice, Criton *are, pe lângă o intenţie demonstrativ filosofică, şi una artistică, că este şi un dialog literar, că în interpretarea lui trebuie să se ţină seama şi de ficţiunea poetică. De aceea ni se pare că alegerea lui Criton ca interlocutor nu este întâmplătoare şi faptul că el era cel mai vechi prieten şi compatriot al lui Socrate nu este unica explicaţie.*[136] *După mărturiile altor autori*[137]*, Aischines este cel care ar fi avut rolul lui Criton; în afară de el, toţi ceilalţi prieteni şi chiar familia ar fi insistat adesea ca Socrate să accepte ieşirea din închisoare, dar refuzul său a fost constant şi categoric.*[138] *Generalizând convorbiri repetate şi diverse, Platon a alcătuit din răspunsul lui Socrate o discuţie de principiu şi l-a ales ca personaj literar pe Criton, socoti*ndu-*l cel mai potrivit cu momentul şi natura dezbaterii. Firea şi preocupările acestuia, pe care Platon le face să apară firesc în cursul discuţiei, sunt în contrast evident şi intenţionat cu chipul în care ne apare Socrate; calmul şi luciditatea lui se opun agitaţiei şi judecăţii practice a lui Criton, care, ca om de afaceri, prins în vălmăşagul treburilor cotidiene, cântăreşte lucrurile după utilitatea lor imediată. Pe de altă parte, alegerea lui Criton ca interlocutor – personaj despre care ştim sau aflăm în cursul acestui dialog că era prieten vechi şi foarte devotat*[139] *lui Socrate, că era iubit de către acesta cu acea dragoste trainică şi indulgentă care îi uneşte pe oameni dincolo de caracterul şi viaţa lor deosebită – îi dădea lui Pluton libertatea de a construi nuanţat conversaţia: de la tonul fervent al rugăminţilor, devenite uneori reproşuri, ce caracterizează intervenţia lui Criton, la cel precis, de o*

---

136 *Cf Criton,* nota 1.

137 3. *Cf* Xenofon, M*emorab.,* 23; Diog. Laert., II, 33, 60; III, 36.

138 *Cf. ibidem,* 23,28; Val. Maximus, VII, 2.

139 *Cf.* şi Diog. Laert., II, 32,20, care menţionează că prietenia şi admiraţia pentru Socrate l-ar fi determinat pe Criton să compună 17 dialoguri etice şi o *Apologie a lui Socrate,* toate pierdute. Personajul mai apare şi în *Phaidon* 115 b-d, pasaj care este reluat de Cicero, în *Tuse. disput.*, **1**,53,115.

intransigenţă blândă, propriu lui Socrate. Intenţiile literare ale alcătuirii dialogului nu se mărginesc la alegerea şi caracterizarea personajelor, ci ele se vădesc şi în procedee de compoziţie cum ar fi: precizarea spaţiului şi a timpului, care sporesc dramatismul acţiunii, vorbirea personajelor. Discuţia, la început precipitată şi abruptă, este formulată în replici rapide, prin care cititorului îi sunt transmise gravitatea momentului şi starea sufletească a interlocutorilor: „pledoaria" lui Criton lasă impresia unui monolog rostit pe nerăsuflate, cu fraze alcătuite într-*o dezordine şi asimetrie voite, menite să exprime tulburarea personajului; de-abia prin intervenţia lui Socrate începe discuţia dialectică clară care se înscrie pe făgaşul ferm şi ordonat al întrebărilor şi răspunsurilor.*

Prosopopeea legilor, un dialog inclus în dialog, introduce un nou ritm şi o nouă tonalitate frazei, imprimând fragmentului un aer de solemnitate gravă. Dar, ca pentru a modera cadenţele retorice din acest pasaj şi pentru a reveni la o conversaţie întreruptă, epilogul, şoptit ca o confesiune scurtă, pe un ton cald şi plin de cumineţenie, creează o impresie de seninătate, ne readuce în zorii, acum limpeziţi, ai aceleiaşi dimineţi.

BIBLIOGRAFIE LUCRĂRI SPECIALE: Bethe, E., „Platons Kriton", în: *Philologische Wochenschrift*, 1932, pp. 957 – 960 Coulter, C.C., „Plato's Crito and Cicero'se în Catilinam IM, în: *The Classical Bulletin* (St. Louis), 1956, pp. 1 – 2 Doent, E., *Pindar und Platon, Zur Interpretation des Kriton*, WS IV, 1970, pp.

52 – 65 I Fomme, A.W. *The Structure of Plato's Crito*, Greece and Rome, Oxford, 1958, pp. 45 – 51 I Freenberg, N.A., „Socrate's Choice in the Crito", în: *Harvard Studies în Classical Philology* (*HSPH*), LXX, 1965, pp. 45 – 82 Guardini, R., *The Death of Socrates. An Interpretation of the Platonic Dialogues Euthyphro, Apology, Crito and Phaedo*, Cleveland World, 1962 Marcellusi, E., *Critone e I'angelo del Signore*, Chieti Marchionne, 1953 Piovani, R, *Per una interpretazione unitaria del Critone*, Roma, 1947

Sigwart, G., „Platons Kriton în Klasse 7”, în: *Unterricht und Forschung*, Stuttgart, 1933 – 1935, pp. 57 – 68 EDIŢII: Cron, C, *Platons Verteidigungsrede des Sokrates und Kriton*, Leipzig, 18658, Einleitung, pp. 1 – 46 Dyer, L., *Plato Apology of Socrates and Crito*, Boston, 1885, Introduction, pp. 1 – 48 Ferrai, E., *Platane*, II *Critone*, Torino, 19412, Introduzione, pp. V-XXII.

[SAU *DESPRE DATORIE*, DIALOG ETIC][1,2]

SOCRATE CRITON

Socrate Ce-i cu tine aici atât de devreme, Criton? Sau o fi târziu?

criton E foarte devreme.

Socrate S-a luminat de ziuă?

criton Abia mijesc zorile.

Socrate şi cum de s-a înduplecat paznicul închisorii să te lase să intri?

criton Am fost de-atâtea ori pe-aici, Socrate, încât mă ştie bine; şi-apoi, l-am îmbunat şi eu cu ceva.

Socrate Spune-mi, ai venit chiar acum sau eşti aici mai de mult?

criton Mai de mult.

Socrate Atunci de ce nu m-ai trezit şi-ai aşteptat atâta, şezând lângă mine fără un cuvânt?

criton îţi spun drept, Socrate, nici eu n-aş fi vrut să stau de veghe atâta, îndurerat cum sunt, dar eram uimit

văzându-te cât de lin dormi şi dinadins nu te-am trezit, ca să-ţi petreci aceste clipe cât mai tihnit cu putinţă. De fapt te-am admirat adesea şi mai înainte pentru firea ta, dar ca acum, de când cu nenorocirea aceasta, niciodată; o înduri cu atâta uşurinţă şi seninătate!

Socrate Dar bine, Criton, cum mi-ar sta la anii mei să-mi pară rău că trebuie să mor? N-ar fi absurd?

criton Dragul meu Socrate, nenorociri ca aceasta se abat şi asupra altora de seama ta şi totuşi vârsta nu le dă deloc detaşarea de a-şi primi cu resemnare soarta.

Socrate E drept. Dar tot nu mi-ai spus de ce-ai venit aşa devreme.

criton la să-ţi aduc o veste tristă, greu de îndurat; tristă şi greu de îndurat nu pentru tine, din câte văd, ci pentru mine şi toţi prietenii tăi; şi poate pentru mine cel mai mult.

Socrate veste? S-a întors de la Delos corabia? 3 criton Nu, încă nu, dar cred că va sosi astăzi din câte spun nişte călători veniţi de la Sunion4 şi care au lăsat-o acolo. Nu începe deci îndoială că are să sosească astăzi şi că mâine, Socrate, viaţa ta va trebui să se sfârşească.

Socrate întâmplă-se-ntr-un ceas bun, Criton. Aşa vor zeii, aşa să fie. Dar tot nu cred că va sosi azi. criton Ai vreun motiv?

Socrate Am, şi-o să ţi-l spun. Trebuie să mor a doua zi după sosirea corăbiei, nu-i aşa?

criton Magistraţii5 aşa spun.

Socrate Bine, numai că eu, după cum spuneam, sunt convins că nu va sosi astăzi, ci mâine. Îţi spun asta luându-mă după un vis pe care l-am avut în noaptea aceasta, puţin mai înainte6; aşa că bine ai făcut că nu m-ai trezit. criton Ce vis?

Socrate. Se făcea că o femeie foarte frumoasă, înveşmântată în alb, venea spre mine şi, chemându-mă, îmi spunea: „Socrate, tu în trei zile vei fi în ţara mănoasă, în Ftia” 7. criton ciudat vis, Socrate. Socrate Cred că e foarte limpede, Criton.

criton Prea limpede, mă tem. Dar mai bine ascultă-mi sfatul, Socrate, minunatul meu prieten, ascultă-mi-l cât mai este vreme şi salvează-te; căci, dacă vei muri, pe lângă faptul că pierd un prieten cum n-am să mai am altul vreodată, am să mai am de îndurat şi altă nenorocire, aceea că mulţi care nu ne cunosc bine nici pe mine, nici pe tine vor crede că n-am făcut nimic ca să te salvez, deşi, cu oarecare cheltuială, mi-ar fi stat în putere. Şi ce reputaţie este mai ruşinoasă decât să treci în ochii lumii drept un om care îşi pune averea mai presus decât prietenii? Cum o să creadă ei, cei mulţi, că, în ciuda stăruitoarelor noastre îndemnuri, tu singur ai fost acela care ai refuzat să scapi de aici?

Socrate De ce să ne pese, bunul meu Criton, de părerea celor mulţi? Oamenii cu judecată, singurii vrednici de luat în seamă, vor înţelege lucrurile aşa cum s-au petrecut cu adevărat.

criton E adevărat, Socrate; şi totuşi suntem nevoiţi să ţinem seama şi de părerea celor mulţi. Iată, chiar împrejurarea de faţă dovedeşte limpede că, dacă li se vorbeşte urât despre cineva, sunt în stare nu de un rău oarecare, ci, poate, de cel mai mare dintre toate.

Socrate Ce bine ar fi să fie aşa, Criton. Dacă cei mulţi ar putea fi în stare să facă răul cel mai mare, atunci ar fi în stare şi de cel mai mare bine.8 Dar ei nu sunt în stare nici de una, nici de alta: nimeni nu a devenit înţelept sau nu şi-a pierdut înţelepciunea datorită lor; tot ce fac, fac la întâmplare.

criton să zicem că ai dreptate; spune-mi însă altceva, Socrate: nu-i aşa că, refuzând să pleci din închisoare, te gândeşti la mine şi la ceilalţi prieteni ai tăi? Ori te temi poate că vom avea de suferit din pricina sicofanţilor9, care ne vor acuza că te-am răpit, silindu-ne astfel să pierdem fie întreaga noastră avere, fie bani şi poate chiar mai mult decât atât? Dacă de asta te temi, lasă grija asta la o parte; căci, ca să te salvăm, cred că suntem datori să înfruntăm primejdia aceasta şi, dacă e nevoie, chiar una şi mai mare.

Te rog, ascultă-mă şi fă cum spun.

Socrate O, Criton, sigur că sunt îngrijorat de toate acestea şi de câte altele încă…

criton Dar crede-mă, n-ai de ce să te temi. La urma urmei cei dispuşi să te salveze, scoţându-te de aici, nici nu cer prea mult; iar sicofanţii ştii şi tu cât sunt de ieftini, nici pentru ei n-ar trebui bani prea mulţi. Îţi stă la îndemână tot ce am şi cred c-ar fi de ajuns; dacă ţie însă, din prietenie pentru mine, îţi pare rău să-mi cheltuiesc averea, atunci să ştii că străinii care se află aici sunt gata s-o facă; unul dintre ei, Simmias tebanul, are la el toţi banii de care avem nevoie; nici Cebes n-ar precupeţi nimic, şi ca el mulţi alţii10. Aşadar, repet, n-are rost ca făcându-ţi astfel de gânduri să renunţi la salvarea ta, nici să-ţi faci o grijă din faptul că, aşa cum spuneai la proces11, odată plecat din Atena nu ţi-ai mai găsi rostul. Vei fi bine primit pretutindeni, oriunde te-ai duce. Dacă vrei să pleci în Tesalia12, prietenii mei de acolo te vor trata cu cea mai mare stimă şi te vor ocroti, astfel ca nimeni de acolo să nu-ţi poată face vreun rău.

Şi încă ceva, Socrate; mi se pare că nu eşti îndreptăţit să faci ceea ce ai de gând: să renunţi de bunăvoie la o salvare care îţi stă în putinţă; ba chiar aş zice că tu te străduieşti să ajungi exact acolo unde s-ar fi străduit şi chiar s-au străduit să te aducă duşmanii tăi, în dorinţa lor de a te nimici. Unde mai pui că, purtându-te astfel, îţi trădezi, mă tem, şi copiii13: în loc să îi creşti şi să-i educi, făcându-i oameni întregi, tu îi părăseşti, lăsându-i la voia întâmplării. Vor avea parte, fără îndoială, de soarta obişnuită a orfanilor lipsiţi de orice sprijin. Una din două: ori să n-ai copii, ori, dacă-i ai, să pătimeşti alături de ei, crescându-i şi educându-i; tu însă pari să fi ales calea cea mai uşoară, când tocmai tu ar trebui s-o alegi pe cea pe care ar alege-o orice bărbat vrednic şi plin de curaj, tocmai tu care susţii sus şi tare că preocuparea vieţii tale întregi a fost virtutea. În ce mă priveşte, îmi este ruşine, gândindu-mă şi la tine şi la noi, prietenii tăi, când

îmi dau seama că vom lăsa tuturor a impresia că tot ce s-a petrecut se datorează laşităţii noastre: şi faptul că ai apărut în faţa tribunalului, putând să nu apari, şi faptul că procesul s-a desfăşurat aşa cum s-a desfăşurat, şi deznodământul acesta ridicol14; sunt sigur că toate acestea vor lăsa impresia că noi, ca nişte laşi şi nemernici, am fugit de primejdie şi nu te-am salvat, cum nu te-ai salvat nici tu însuţi, deşi, dacă eram cât de cât buni la ceva, puteam şi aveam mijloace s-o facem. Gândeşte-te deci bine, Socrate, ca nu cumva nenorocirii să i se adauge ruşinea, a ta şi a noastră. Chibzuieşte, deşi nu mai e timpul să stai să chibzuieşti, ci ar trebui să fii gata hotărât. Nu mai e de şovăit: totul trebuie îndeplinit în noaptea care urmează. Dacă mai zăbovim, totul devine zadarnic, nu mai e nimic de făcut. Te rog dar, Socrate, ascultă-mă şi fă neapărat ce-ţi spun.

Socrate Dragul meu Criton, zelul tău ar fi demn de toată lauda dacă ar fi îmbinat cu un anume grad de dreptate; dacă nu, cu cât este mai mare, cu atât mă mâhneşte mai mult. De aceea suntem datori să cercetăm dacă e bine sau nu să facem ce spui tu. Tu ştii că eu, niciodată, nu m-am lăsat convins decât de raţiunile care, după o examinare atentă, s-au dovedit a fi cele mai bune. Or, nu pot dezminţi acum principiile pe care le-am invocat altă dată numai pentru că mi s-a întâmplat ce mi s-a întâmplat; dimpotrivă, pot să spun că pentru mine ele au rămas neschimbate şi că le preţuiesc ca şi înainte; iar dacă, în împrejurarea de faţă, nu vom putea formula altele mai bune, atunci poţi să fii convins că n-ai să-mi zdruncini hotărârea chiar dacă ar căuta să ne sperie ca pe nişte copii, copleşindu-ne cu închisori, execuţii şi confiscări. Şi atunci care ar fi felul cel mai chibzuit de a judeca lucrurile? Ce-ar fi să ne întoarcem întâi la ce ai spus tu în legătură cu părerile oamenilor? Oare e adevărată, în toate împrejurările, afirmaţia că de unele păreri trebuie să ţinem seama, iar de altele nu? Sau a fost adevărată doar înainte de condamnarea mea15, iar acum se dovedeşte că a fost

făcută doar aşa, într-o doară, de dragul vorbei, şi că de fapt nu era decât o joacă şi-o pălăvrăgeală? Ceea ce vreau eu, Criton, este să vedem împreună dacă, în raport cu împrejurarea de faţă, afirmaţia de atunci rămâne pentru mine adevărată sau nu, dacă ne luăm ziua bună de la ea sau îi păstrăm credinţă. Dacă nu mă înşel, oamenii care nu vorbesc doar ca să vorbească au susţinut de fiecare dată cam ce spuneam şi eu adineaori, şi anume că, dintre părerile oamenilor, unora trebuie să le acordăm importanţă, altora nu. Gândeşte-te bine, nu crezi că e foarte adevărat? Doar tu, pe cât intră în firea lucrurilor omeneşti, nu eşti ameninţat să mori mâine, şi deci situaţia în care mă aflu eu acum n-are cum să-ţi descumpănească judecata. Gândeşte-te deci: nu ţi se pare întemeiată afirmaţia că nu toate părerile oamenilor trebuie preţuite, ci unele da, altele nu? Ce zici? Nu e adevărat? criton Ba da.

Socrate şi nu crezi că trebuie preţuite cele bune, iar cele rele nu? criton Aşa cred.

Socrate şi nu sunt oare bune cele ale oamenilor cu minte şi rele ale celor fără minte? criton Cum altfel!

Socrate să vedem acum în ce fel s-a ajuns la aceste afirmaţii. Cineva care practică temeinic gimnastica ţine oare seama de lauda, critica şi judecata oricărui om sau numai de ale aceluia care este medic sau pedotrib?

criton Numai de ale aceluia.

Socrate Atunci el trebuie să se teamă numai de critica aceluia şi trebuie să se bucure numai de laudele lui, nu de ale altora. criton Desigur.

Socrate Prin urmare el trebuie să se comporte, să se antreneze şi chiar să mănânce şi să bea numai după sfatul cunoscătorului şi specialistului, şi nu după al tuturor celorlalţi. criton Aşa este.

Socrate Bine. Dar dacă, aşa stând lucrurile, el nu ascultă de părerea lui şi îi nesocoteşte laudele, preţuind în schimb vorbele celor mulţi şi nepricepuţi, oare nu îi va merge rău? criton Cum să nu!

Socrate Dar răul acesta în ce constă? La ce duce şi ce anume primejduieşte în cel ce nu ascultă?

criton Trupul, de bună seamă, căci pe el îl vatămă. Socrate întocmai. Şi nu urmează oare că aşa se întâmplă şi cu toate celelalte lucruri, pe care nu le mai înşirăm acum, deci şi cu ceea ce este drept şi nedrept, urât şi frumos, bine şi rău, adică tocmai cu obiectul deliberării noastre? Trebuie oare să ascultăm şi să ne temem de părerea celor mulţi sau de cea a unui singur om, dacă el e cel ce se pricepe cu adevărat? Şi, în acest caz, oare nu ne vom ruşina şi nu ne vom teme de el mai mult decât de toţi ceilalţi laolaltă? Iar dacă nu îl vom urma, nu vom corupe oare şi nu vom pângări acea parte din noi care ar fi putut deveni mai bună prin respectarea binelui, dar s-a pierdut prin nerespectarea lui? 16 Sau poate asta nu contează? criton Ba dimpotrivă, Socrate, cred că tocmai asta contează. Socrate să mergem mai departe: dacă, urmând părerea unui nepriceput, distrugem ceea ce ar fi putut deveni mai bun printr-un regim sănătos, dar a fost stricat printr-unul nesănătos, mai merită oare să trăim cu acea parte din noi vătămată? De trup vorbim, nu-i aşa? criton Da, de trup.

Socrate şi merită să trăim cu un trup chinuit de suferinţă şi bolnav?

criton Hotărât, nu.

Socrate Atunci crezi că merită să trăim dacă s-a alterat în noi acea parte pe care nedreptatea o înjoseşte şi dreptatea o înalţă? 17 Sau poate partea aceasta a fiinţei noastre, indiferent cum îi spunem, sensibilă la dreptate şi la nedreptate, are în ochii noştri mai puţin preţ decât trupul?

criton Hotărât, nu.

Socrate Prin urmare acea parte este superioară corpului. criton cu mult.

Socrate Deci, dragul meu, nu trebuie să ne pese atât de mult de ceea ce vor spune despre noi cei mulţi, ci de ceea ce va spune cel care ştie ce este drept şi ce este

nedrept, de el singur şi de adevărul însuşi.18 Aşadar, vezi de la bun început că, îndemnându-mă să ţin seama de părerea mulţimii în privinţa a ceea ce este drept, frumos şi bun sau dimpotrivă, mă îndrumai pe un drum greşit. Pe de altă parte, cineva ar putea foarte bine obiecta că mulţimea are puterea să ne trimită la moarte, nu-i aşa? criton Fără îndoială, Socrate.

Socrate Aşa cred şi eu. Numai că, bunul meu prieten, asta nu schimbă nimic din ce am stabilit mai sus.19 Şi acum mai gândeşte-te la ceva: rămâne pentru noi adevărat sau nu că a trăi conform binelui trebuie să fie mai presus de a trăi pur şi simplu? criton Rămâne adevărat.

Socrate şi rămâne oare adevărat sau nu că a trăi conform binelui este unul şi acelaşi lucru cu a trăi frumos şi drept?

criton Rămâne.

Socrate Deci, dacă până aici suntem de acord, trebuie să cercetăm dacă încercarea mea de a fugi de aici fără îngăduinţa atenienilor este un lucru drept sau nu. Dacă ne va părea drept, vom încerca; dacă nu, vom renunţa. Iar cât priveşte gândurile tale despre bani, reputaţie, creşterea copiilor, ia seama, Criton: este tocmai felul de a gândi al acestei mulţimi care trimite cu mare uşurinţă un om la moarte şi care apoi, dacă i-ar sta în putere, l-ar reînvia cu aceeaşi nesăbuinţă. Dar noi, de vreme ce aşa rezultă din raţionamentul nostru, nu trebuie să cercetăm nimic altceva decât ceea ce am spus adineaori şi anume dacă, dând celor ce mă vor scoate de aici bani şi alte dovezi de recunoştinţă, vom săvârşi un lucru drept, atât ei, cât şi noi, sau dacă, procedând aşa, nu cumva comitem ceva nedrept. Dacă se va dovedi că săvârşim un lucru nedrept, nu va trebui să ţinem seama nici de moarte, nici de orice altă suferinţă rezultând din acceptarea situaţiei de acum, ci numai de primejdia de a săvârşi un lucru nedrept.

criton Pare să fie aşa cum spui tu, Socrate; atunci ce să facem? Socrate să chibzuim, prietene, împreună şi, dacă

ai să-mi faci vreo obiecţie, fă-o, şi am să ţin seamă de ea; dar, dacă nu, renunţă de pe acum, dragul meu, să-mi tot repeţi că trebuie să evadez. Căci, ca să consimt să fac asta, ţin foarte mult să mă convingi cu argumente. Aşadar gândeşte-te dacă eşti de acord cu principiul discuţiei noastre20 şi încearcă să răspunzi la ceea ce te voi întreba, din adâncul convingerii tale.

criton Voi încerca, desigur.

Socrate Admitem oare că nu trebuie în niciun fel să săvârşim cu bună ştiinţă o nedreptate? Sau putem crede că într-un anume fel ne e îngăduit s-o săvârşim, iar în altul nu? Ori poate admitem – aşa cum am căzut de acord adesea, şi mai de mult [şi adineaori]21 – că săvârşirea unei nedreptăţi nu este, în niciun fel, nici ceva bun, nici ceva frumos? Să se fi spulberat oare în aceste puţine zile toate vechile noastre convingeri dobândite împreună? Am putut noi, Criton, la anii noştri, bătrâni cum suntem, să ne amăgim atâta vreme cu credinţa că discutăm serios, când de fapt noi eram aidoma unor copii? Sau poate totuşi ce ne spuneam noi pe atunci rămâne adevărat mai presus de orice, indiferent dacă mulţimea spune aşa sau altfel şi indiferent dacă trebuie să trecem prin încercări mai grele sau mai uşoare, ca aceea de acum, şi anume că pentru acela care săvârşeşte o nedreptate aceasta este, fără excepţie, ceva rău şi înjositor? Ce crezi, admitem acest lucru sau nu?

criton îl admitem.

Socrate Aşadar, nedreptatea nu trebuie săvârşită cu niciun chip.

criton Nu, cu niciun chip.

Socrate Atunci trebuie să admitem că, dacă cineva a fost nedreptăţit, nu se cuvine ca el să răspundă printr-o nedreptate, aşa cum cred cei mulţi, de vreme ce nedreptatea nu trebuie săvârşită cu niciun chip.

criton Aşa se pare.

Socrate Dar răul, ce crezi, Criton, trebuie să-l săvârşim sau nu?

criton Fără îndoială nu, Socrate.

Socrate Dar să răspunzi la rău prin rău, aşa cum cred cei mulţi, de vreme ce răul nu trebuie făcut cu niciun chip, este oare un lucru drept sau nu?

criton Nu este deloc drept.

Socrate De bună seamă, fiindcă între a face rău cuiva şi a săvârşi o nedreptate nu este, pare-se, nicio deosebire.

criton Aşa e.

Socrate Prin urmare nu trebuie să răspunzi la o nedreptate cu alta, nici la rău cu rău, orice ţi-ar face cineva. Dar ia seama, Criton, să nu accepţi aceste principii dacă nu crezi cu adevărat în ele. Ştiu bine că sunt şi vor rămâne mereu puţini oamenii care să gândească în felul acesta. Iar cei care gândesc aşa nu iau aceleaşi hotărâri cu cei care gândesc altfel, ba chiar, uitându-se unii la hotărârile celorlalţi, ajung în mod inevitabil să se dispreţuiască reciproc22. De aceea, gândeşte-te bine dacă eşti de acord cu mine, dacă crezi şi tu ceea ce cred eu şi dacă admitem ca principiu23 al discuţiei noastre faptul că este la fel de nelegitim să săvârşeşti o nedreptate, să răspunzi printr-o nedreptate celui care te-a nedreptăţit sau să faci rău din răzbunare celui ce ţi-a făcut rău. Or, poate eşti şi tu de altă părere şi nu admitem acelaşi principiu? Eu cred în acest principiu şi cred în el acum la fel ca altă dată. Tu însă, dacă nu-l mai accepţi, spune-mi, lămureşte-mă; iar dacă da, atunci ascultă ce decurge din el. criton îl accept, desigur, şi sunt de acord cu tine; te ascult. Socrate Iată deci ce decurge; sau mai bine nu, să te întreb: când ai recunoscut faţă de cineva că un lucru este drept, trebuie să faci acel lucru sau trebuie, înşelând, să te porţi altfel? criton Trebuie să-l faci.

Socrate Atunci ia seama ce urmează de aici. Dacă plecăm de aici fără consimţământul Cetăţii, oare nu cumva facem rău tocmai cui s-ar cuveni mai puţin? Mai suntem oare consecvenţi cu ceea ce am admis că e drept? Sau nu?

criton sunt întrebări la care nu pot să-ţi răspund, Socrate, nu le înţeleg.

Socrate la gândeşte-te aşa. Închipuie-ţi că, în clipa în care am fi gata să evadăm24 de aici (n-are importanţă cum numim fapta), ni s-ar înfăţişa Legile şi Cetatea25 şi ne-ar întreba: „Spune-ne, Socrate, ce ai de gând să faci? Prin fapta pe care o pui la cale, crezi tu că faci altceva decât să lucrezi, atât cât atârnă de tine, la pieirea noastră, a Legilor şi a întregii Cetăţi? Sau îţi închipui cumva că mai poate dăinui fără să se prăbuşească o cetate în care sentinţele date nu mai au nicio putere, ci îşi pierd autoritatea şi efectul prin voinţa unor persoane private?” Ce vom răspunde, Criton, la aceste întrebări şi la altele ca acestea? Căci s-ar putea invoca, mai ales de către apărătorul ei oficial26, o mulţime de argumente în apărarea acestei legi pe care noi o încălcăm şi care cere ca hotărârile date să-şi păstreze întreaga lor putere. Ce le vom spune? Le vom răspunde oare: „Cetatea ne-a făcut o nedreptate, a dat o sentinţă greşită”? criton Da, Socrate, sigur că aşa le vom răspunde! Socrate Dar dacă Legile ar spune: „Bine, Socrate, asta ne-a fost înţelegerea? N-am căzut noi de acord să respecţi orice hotărâre a Cetăţii?” Iar dacă, la vorbele acestea, ne-am arăta miraţi, s-ar putea prea bine să stăruie aşa: „Nu te mira, Socrate, de ce-auzi, ci mai bine răspunde-ne, că doar e obiceiul tău să pui întrebări şi să aştepţi răspunsuri. Ia spune, cu ce ne-am făcut vinovate, noi şi Cetatea, faţă de tine, de cauţi să ne pierzi? Nu noi te-am adus pe lume? Nu prin mijlocirea noastră a luat tatăl tău pe mama ta şi ţi-au dat viaţă? Spune-ne desluşit: au vreun cusur în ochii tăi acelea dintre noi care consfinţesc căsătoria?” „Niciun cusur”, ar fi răspunsul meu. „Atunci poate nu eşti mulţumit de legile după care ai fost şi tu crescut, privitoare la creşterea şi educaţia copiilor? Oare nu statorniceau ele un lucru bun poruncindu-i tatălui tău să te înveţe muzica şi gimnastica?” 27 „Ba da”, le-aş spune eu. – „Atunci, după ce te-am adus pe lume, după ce te-am crescut şi te-am instruit, poţi tu pretinde că nu eşti, laolaltă cu părinţii şi străbunii tăi, odrasla şi supusul nostru? 28 Şi, dacă e aşa, crezi oare că ai aceleaşi drepturi

faţă de noi ca şi noi faţă de tine, că eşti îndreptăţit să te porţi cu noi cum ne purtăm noi cu tine? Vasăzică n-aveai aceleaşi drepturi cu tatăl tău sau cu stăpânul tău, dacă ai avut vreunul; nu puteai să-i faci ceea ce-ţi făcea el, nici să-i răspunzi când te ocăra, nici să-l loveşti când te lovea şi aşa mai departe. Şi să-ţi fie îngăduite toate acestea faţă de ţara ta şi de legile ei? Astfel, când noi vrem să te dăm pieirii, socotind că aşa este drept, te crezi îndreptăţit la rândul tău să ne dai pieirii, atât cât atârnă de tine, pe noi, legile, şi ţara ta? Şi poţi susţine, sub pretext că eşti un om cu adevărat dedicat binelui, că, făcând aşa, faci un lucru drept? Oare ai ajuns atât de înţelept, încât să nu-ţi dai seama că ţara este mai presus de tatăl tău, şi de mama ta, şi de toţi străbunii tăi: mai vrednică de respect, mai augustă şi mai sfântă? Că ea cântăreşte mai greu atât în ochii zeilor, cât şi în ochii oamenilor cu judecată bună? Că trebuie, mai mult decât pe tatăl tău, să o respecţi, să n-o înfrunţi şi să-i faci pe plac chiar când e aspră cu tine; înduplecând-o dacă poţi şi, dacă nu, făcând ce-ţi porunceşte, răbdând fără murmur orice suferinţă: să fii bătut, să fii închis, să pleci la război, unde te aşteaptă rănile sau moartea? Da, toate acestea trebuie făcute, căci binele constă în săvârşirea lor: să nu te dai bătut, să nu te retragi, să nu-ţi părăseşti rândul, ci în război, la tribunal, pretutindeni, să faci ceea ce îţi porunceşte Cetatea sau patria. Iar dacă nu, să-i arăţi, convingând-o, unde stă dreptatea. Căci nu e oare o nelegiuire să foloseşti violenţa faţă de mama sau de tatăl tău şi cu atât mai mult faţă de patria ta?” Ce vom răspunde la aceste vorbe, Criton? Vom da dreptate Legilor, sau nu?

criton Eu cred că le vom da dreptate. Socrate „Deci, Socrate, ar putea continua Legile, dacă spusele noastre sunt adevărate, gândeşte-te că nu e drept să te porţi cu noi aşa cum eşti pe cale s-o faci. Căci noi, care te-am adus pe lume, te-am crescut şi te-am educat, care v-am făcut părtaşi, pe tine şi pe toţi ceilalţi cetăţeni, la tot binele de care suntem în stare, tot noi proclamăm că orice atenian

este liber ca – după ce a intrat în rândul cetăţenilor29 şi ne-a cunoscut pe noi, Legile, precum şi rânduielile cetăţii – să plece oriunde, cu tot ce are, dacă nu îi suntem pe plac. Niciuna dintre noi, Legile, nu stă în calea nimănui şi nu opreşte pe nimeni să se ducă unde vrea: dacă vreunul dintre voi, cetăţenii, nu se împacă cu noi şi cu Cetatea, e liber să plece într-o colonie sau să se strămute ca metec30 în altă cetate, luând cu sine tot ce e al său. Pe acela însă care, văzând în ce chip împărţim dreptatea şi, îndeobşte, cum gospodărim Cetatea, rămâne aici, îl considerăm obligat, prin însuşi faptul rămânerii lui, să asculte toate poruncile noastre, iar dacă nu li se supune, îl socotim de trei ori vinovat: pentru că ne nesocoteşte pe noi, care i-am dat viaţă, pe noi care l-am crescut şi, în sfârşit, pentru că, deşi a acceptat de bunăvoie autoritatea noastră, el nici nu i se supune, nici nu se străduieşte să ne convingă că s-ar putea să fi greşit. Şi asta cu toate că noi nu-i impunem cu brutalitate hotărârile noastre, ci doar i le propunem, lăsându-i libertatea să aleagă între a ne îndupleca prin convingere sau a ne da ascultare: dar el nu face niciuna, nici alta. Iată la ce învinuiri te expui, Socrate, dacă duci la capăt ceea ce ai de gând; şi tu mai mult decât oricare altul”. – „Dar pentru ce?” ar fi să întreb eu. Iar ele mi-ar răspunde cu asprime – şi pe drept cuvânt – spunându-mi că eu, mai mult decât orice alt atenian, sunt legat prin înţelegerea încheiată cu ele. Şi probabil că ar continuă: „Avem dovezi temeinice, Socrate, că şi noi, şi Cetatea îţi eram pe plac; căci tu, mai mult decât toţi ceilalţi atenieni, nu ai fi rămas neclintit în Atena dacă nu ţi-ar fi plăcut aici mai mult decât oriunde; tu nu ai plecat din cetate nici măcar pentru a asista la jocuri – ai fost o singură dată la Istm31, lipsind de aici doar când a trebuit să iei parte la campanii militare32; şi nici n-ai călătorit, aşa cum face toată lumea, nu te-a împins curiozitatea să cunoşti alte cetăţi sau alte legi33, ci te-ai mulţumit cu noi, legile de aici, şi cu Cetatea asta, care ţi-a fost atât de dragă, încât noi, Legile ei, îţi păream minunate şi ai consimţit să

trăieşti ca cetăţean sub autoritatea noastră şi ai trăit aici şi ai făcut copii. Şi încă ceva: în timpul procesului aveai putinţa, dacă ai fi vrut34, să obţii o condamnare la exil şi să faci atunci, cu voia Cetăţii, ceea ce te pregăteşti să faci acuma fără voia ei. Numai că pe atunci te lăudai că nu te superi dacă trebuie să mori şi, sunt chiar cuvintele tale, că preferi exilului moartea. Iar acum vorbele rostite atunci nu te fac să roşeşti, nu-ţi mai pasă de noi, încerci să ne dai pieirii, purtându-te ca sclavul cel mai nemernic35. Acuma vrei să fugi, nesocotind învoiala dintre noi şi legământul de a trăi potrivit rânduielilor noastre. Mai ales la aceasta să ne răspunzi: spunem sau nu adevărul când afirmăm că ai consimţit, în faptă, nu în vorbă, să trăieşti potrivit rânduielilor noastre?" Ce am putea răspunde, Criton, la asta? Ce altceva decât că au dreptate? criton suntem siliţi, Socrate, să le dăm dreptate. Socrate „Ce altceva faci tu acum, vor spune ele mai departe, decât să calci învoiala dintre noi şi legământul tău de a ne respecta? Un legământ pe care nu l-ai făcut nici silit, nici înşelat, nici nevoit să iei o hotărâre în pripă. Doar ai avut un răgaz de şaptezeci de ani în care erai liber să pleci de-aici dacă nu-ţi eram pe plac şi dacă învoiala noastră ţi se părea strâmbă. Dar tu n-ai preferat nici Lacedemona, nici Creta, despre care nu pierdeai niciun prilej să spui că au legi foarte bune36, şi nicio altă cetate greacă sau barbară, şi n-ai ieşit din Atena nici cât ies şchiopii, orbii sau ceilalţi infirmi; într-atât ţie, mai mult decât oricărui alt atenian, ţi-a fost pe plac această cetate şi, nu încape îndoială, şi legile ei. Căci poate să-i fie pe plac cuiva o cetate, dar nu şi legile ei? Iar acum să nu mai respecţi învoielile noastre? Nu, Socrate, le vei respecta dacă vrei să ne dai ascultare şi nu te vei face de râs plecând din Cetate. Gândeşte-te bine: dacă îţi calci legământul şi te abaţi de la una dintre prescripţiile noastre, îţi vei aduce ţie vreun folos sau prietenilor tăi? în ce-i priveşte, ei vor risca să fie exilaţi, pierzându-şi şi ei Cetatea, sau să-şi piardă averea; asta e destul de sigur. Cât despre tine, să presupunem mai întâi că te vei adăposti

într-una din cetăţile vecine, Teba37 sau Megara38 (care au, amândouă, legi foarte bune39); pentru cei de acolo sosirea ta va însemna sosirea unui duşman al constituţiei lor şi toţi cei ce veghează asupra cetăţii te vor privi cu neîncredere, socotindu-te un stricător de legi; iar judecătorilor de aici le vei întări convingerea că te-au condamnat pe drept, căci cel care strică legile poate cu atât mai mult să-i strice atât pe tineri, cât şi pe oamenii cu slabă judecată. Şi ce-ai să faci atunci? Ai să fugi de cetăţile care au legi drepte şi de oamenii care duc o viaţă bine orânduită? Dar va mai fi aceea pentru tine o viaţă vrednică de-a fi trăită? Sau poate totuşi te vei duce la ei şi vei avea obrazul să le vorbeşti… dar ce să le spui oare? Ce spuneai şi aici, că pentru oameni lucrul cel mai preţios sunt virtutea, dreptatea, ordinea şi legea? Şi nu crezi oare că, din partea lui Socrate, o astfel de purtare va părea mai mult decât urâtă? Nu se poate să nu crezi. Dar nu, să zicem că, ducându-te departe de locuri ca acestea, ai să ajungi tocmai în Tesalia, la prietenii lui Criton; acolo înfloreşte neorânduiala, stricăciunea40 şi poate-or să te-asculte cu plăcere când le vei povesti ce caraghioasă a fost fuga ta din închisoare, cum ţi-ai schimbat înfăţişarea, punând pe tine o sarică de piele41 sau cine ştie ce alte straie de fugar. Şi crezi că n-o să se găsească nici acolo nimeni care să te mustre că tu, un bătrân cu zile numărate, te-ai încumetat să te agăţi cu-atâta ruşinoasă lăcomie de viaţă, încât să încalci legile cele mai înalte? Ori, poate, dacă nu vei supăra pe nimeni, o să fii lăsat în pace; dar, dacă totuşi ai s-o faci, Socrate, câte vorbe umilitoare pentru un om ca tine îţi va fi dat să auzi. Cum vei trăi? Te vei băga sub pielea unuia şi-a altuia, răbdându-i bunul-plac? Şi ce-ai să faci acolo, în Tesalia, decât să stai pe la ospeţe, ca şi cum de asta te-ai fi dus până acolo: să iei masa? Şi-atunci cum rămâne cu vestitele-ţi vorbiri despre dreptate, despre virtute în întregul ei? Dar poate ai să zici că vrei să trăieşti de dragul copiilor, ca să-i creşti şi să-i educi. Dar cum? îi vei lua cu tine în Tesalia, să-i creşti şi

să-i educi acolo, nelipsindu-i nici de marele folos de-a fi făcut din ei nişte străini? 42 Sau poate n-o să-i iei cu tine; şi atunci, rămaşi aici, crezi că vor fi crescuţi şi educaţi mai bine, chiar dacă tu nu eşti lângă ei, dar eşti încă în viaţă? Căci de bună seamă prietenii tăi se vor îngriji de ei. Şi crezi că o vor face doar dacă pleci în Tesalia, iar dacă pleci la Hades43

nu? Ba da, nu-ncape îndoială, dacă e ceva de capul celor care-şi zic prietenii tăi. Haide, Socrate, ascultă de noi, sub ocrotirea cărora ai crescut şi nu pune nici pe copii, nici viaţa, nici altceva nimic mai presus de ceea ce e drept; numai aşa vei putea, odată ajuns la Hades, să te aperi în faţa celor ce cârmuiesc acolo.44 Căci ceea ce vrei tu să faci nu este lucrul cel mai bun, mai drept sau mai legiuit pentru tine sau pentru ai tăi, nici aici, nici dincolo. Iar dacă părăseşti acum viaţa, nu o părăseşti vitregit de noi, Legile, ci de oameni; în schimb, dacă vei fugi din închisoare, răspunzând, înjositor, cu nedreptate la nedreptate şi cu rău la rău, nesocotind învoielile şi legămintele noastre şi aducând rău cui se cădea mai puţin, adică ţie, alor tăi, ţării tale şi nouă, atunci mânia noastră te va urmări cât timp trăieşti, iar dincolo, surorile noastre, Legile lui Hades45, nu te vor primi cu blândeţe, ştiind că tu, atât cât atârna de tine, ai încercat să ne duci la pieire. Aşadar, te rugăm, nu asculta de Criton, ci de noi”.

Fii încredinţat, Criton, dragul meu prieten, că toate acestea le aud parcă aievea, aşa cum cei cuprinşi de extazul coribantic46 aud zvonuri de flaut; ecoul acestor cuvinte răsună puternic în mine şi mă împiedică să mai aud şi altceva; aşadar, dacă vrei să spui ceva potrivnic lor, fii sigur că vorbeşti zadarnic. Totuşi, dacă vrei să stărui, te ascult.

criton Nu, Socrate, nu mai am nimic de spus.

Socrate Atunci rămână – aşa, iubite Criton, şi să facem cum am spus, pentru că Zeul ne călăuzeşte pe această cale.

NOTE

LAHES

Î. Este vorba despre o οπλομαχία, scrimă în care partenerii purtau armele defensive şi ofensive ale hoplitului, soldat al infanteriei grele.

2. Om de stat şi orator de seamă, Tucidide, fiul lui Melesias, a preluat conducerea grupării aristocratice după moartea lui Cimon (449 î.Hr.). Dând partidului său o organizare fermă şi închisă, ca a unei caste solidare, el i-a putut opune lui Pericle, conducător al democraţilor, o opoziţie periculoasă vreme de şase ani, până când acesta din urmă a reuşit să obţină ostracizarea rivalului său (443 î.Hr.). Despre sfârşitul vieţii lui Tucidide nu avem nicio ştire sigură. El nu trebuie confundat cu Tucidide, fiul lui Oloros, ilustrul autor al istoriei Războiului Peloponeziac.

3. Supranumit „cel drept” pentru corectitudinea cu care a împărţit sarcinile aliaţilor la întemeierea ligii de la Delos (476 î.Hr.), Aristide, fiul lui Lysimachos, a participat la toate evenimentele mari care au transformat viaţa Atenei de la reformele lui Clistenes (410 – 408 î.Hr.) şi până la ridicarea ei ca primă putere maritimă a Eladei (476 – 470 î.Hr.). Născut în 540 şi mort în 467, el a văzut ambele războaie medice – participând la Maraton (490 î.Hr.), Salamina (480 î.Hr.) şi Plateea (479 î.Hr.) – şi a luat parte la amplele prefaceri interne care au dus mai departe reformele administrative de la sfârşitul secolului al VI-lea. Rivalitatea lui directă cu Temistocle, partizan al înarmării pe mare, i-a adus lui Aristide un exil prin ostracizare, scurtat însă de izbucnirea celui de al doilea conflict cu Imperiul Persan (483 – 480 î.Hr.).

Şi în cazul fiului lui Lysimachos, şi în cel al fiului lui Melesias se vădeşte obiceiul familiilor nobile ateniene de a da nepoţilor numele bunicilor: Lysimachos – Aristide –

Lysimachos – Aristide etc.

4. Sprijinită, dar nu întreţinută de stat, educaţia fiilor de oameni liberi se mărginea la învăţământul elementar. După „anii de acasă”, băieţii – căci fetele, nevrednice de o educaţie specială, rămâneau în gineceul părintesc – urmau şcoli particulare de gramatică, muzică şi gimnastică; locul consacrat educaţiei sportive era gimnaziul (γυμνάσιον), un ansamblu de clădiri şi instalaţii speciale. Aşadar; până la răspândirea şi dezvoltarea mişcării sofiste n-a existat un adevărat „curs superior” de învăţământ, fie el literar sau filosofic.

5. După reforma lui Clistenes (410 – 408 î.Hr.), δήμος-ul – comuna – a devenit unitatea administrativă de bază a Aticii, ca o subîmpărţire (a zecea parte) a unei φυλή, adică a unui „trib” administrativ. Numele oficial complet al cetăţeanului atenian cuprindea şi apartenenţa lui la un anumit dem: de ex. Ἀριστείδης Λυσιμάχου Ἀντιοχεύς, adică Aristide, fiul lui Lysimachos, din demul Antiochis. Fiecare dem furniza Sfatului atenian (βουλή) un număr de cinci membri. Cetăţenii fiecărui dem, sub conducerea unui „primar” (δήμαρχος), erau legaţi de interese economice, comerciale, dar şi de festivităţi religioase comune.

6. La începuturile mişcării sofiste, o parte a acestor „maeştri de înţelepciune” îşi ascundeau adevăratele intenţii pedagogice sub titlul de profesori de muzică ori de gramatică, pentru a evita efectele prejudecăţii publice nefavorabile acestui nou soi de educatori, care, în ochii tradiţionaliştilor, „stricau minţile celor tineri”. Apropierea lui Damon de Prodicos (*cf.* 197 d) dezvăluie însă adevăratele sale preocupări şi veritabilul său mod de a preda (cf. şi 200 a-b).

7. Folosirea numelui tatălui constituie o perifrază politicoasă obişnuită pentru numirea unui interlocutor. Acest vechi obicei indo-european s-a păstrat până astăzi în unele limbi slave: de ex. [Vladimir] Ilici [Ulianov].

8. În anul 424 î.Hr., beoţienii, aliaţi ai Spartei în

Războiul Peloponeziac, au câştigat la Delion o victorie importantă asupra armatei ateniene, a cărei retragere dezordonată a transformat o înfrângere îndoielnică într-o derută aproape catastrofală.

9. Este remarcabil faptul că atât Nicias, cât şi Lahes (181 de) consideră óπλομαχία drept o μάθημα, adică o „învăţătură", şi nu drept o simplă „preocupare practică" (έπιτήδευμα). Mai mult chiar, Nicias merge până la a-i da numele de „ştiinţă" (έπιστήμη). Socrate va sugera mai târziu, cu delicateţe, importanţa unei distincţii între έπιτηδευματα şi μαθήματα pentru găsirea răspunsului corect la întrebarea asupra educaţiei pe care trebuie să o primească tineretul.

10. Este vorba de o navă de război (τριήρης – triremă), numită şi „corabie lungă", prin contrast cu barcazul de transport, mai scurt, mai lat şi cu pescajul mai mic.

11. Παιδοτρίβης, profesorul de educaţie fizică, era socotit inferior „gimnastului" (γυμναστής), capabil să susţină nu numai demonstraţii practice, ci şi prelegeri teoretice asupra artei sale.

12. La origine, numele de σοφιστής (derivat de la σοφία – „înţelepciune") era atribuit oricărui individ dotat cu puteri sau cunoştinţe ieşite din comun, în a doua jumătate a secolului al V-lea î.Hr., termenul se specializează în denumirea noului val de „profesori de înţelepciune". Aceştia, cei dintâi profesori de nivel superior ai Greciei antice, axându-şi învăţământul pe desăvârşirea retorică şi filosofică a tineretului – pus de altfel în alternativa de a le asculta prelegerile sau de a-şi pierde vremea –, au avut darul de a strânge împrejurul lor o mare parte a celor mai talentaţi adolescenţi din familiile destul de înstărite pentru a le plăti onorariile pentru cursuri, între cei mai importanţi sofişti se numără Protagoras, Gorgias, Prodicos şi Hippias.

13. Έν τω Καρι κινδυνεύειν – formulă proverbială echivalentă cu *experimentam facere in corpore uili* – pare

să-şi tragă originea din faptul că adesea carienii, veniţi dintr-un colţ de lume uitat de cultură, erau folosiţi drept mercenari de rând sau drept gealaţi de gardă personală.

14. În meseria olarului, modelarea unui chiup (πίθος) era considerată o probă de încununare a măiestriei de artizan. De aici porneşte şi acest proverb, echivalent, în mare, cu românescul „graba strică treaba”.

13. *Cf* nota 3.

16. Această asimilare a comunităţii de păreri cu tradiţionala legătură de sânge este deosebit de semnificativă pentru aprecierea liberalismului cultivat al lui Nicias. Ruperea lanţului de interese familiale în folosul identităţii de convingeri sugerează – la nivelul celor care se bucură de avere, educaţie şi privilegii – naşterea unei noi mentalităţi, aceea de asociaţie *de idei*, dar şi de grupare *sociala*, în contrast cu rămăşiţele vechii organizări *familial-tribale*.

17. Pentru eleni μουσική reprezenta *întreaga* artă a sunetelor ca o chintesenţă a activităţii spirituale creatoare; ea cuprinde deopotrivă poezia, muzica, dansul şi, în general, preocupările literare. Μουσικός άνήρ însemna aşadar „un om al Muzelor”, cultivat şi rafinat, iar diversele moduri muzicale pot simboliza stările de spirit ale celor care le-au inventat şi folosit. Se consideră astfel că modul dorian – sistemul bazic netranspus, echivalent cu gama majoră modernă – reprezintă caracterul sever al educaţiei spartane, pe când modurile transpuse – ionic, frigian, lidian etc., echivalente cu gamele minore moderne – erau privite ca manifestări ale civilizaţiei mai blânde, mai rafinate, dar şi mai efeminate a grecilor asiatici.

18. Homer, *Iliada*, V, 223.

19. Prăştiaşii (a<t>Evbovri: <xi) făceau parte din trupele uşoare de hărţuială.

20. Numeroase proverbe atice iau porcul, dar mai ales scroafa, drept simbol al stupidităţii.

21. După legendă, Tezeu a ucis la Crommyon, în vecinătatea Corintului şi a Megarei, o scroafă fioroasă care

era spaima acelor ţinuturi.

22. General atenian (cca. 470 – 414 î.Hr.) care a condus în mai multe rânduri flota Atenei în prima parte a Războiului Peloponeziac. A căzut în luptă în timpul expediţiei din Sicilia. Glumele lui Aristofan – care-şi bate joc pe socoteala unui presupus act de laşitate al acestui strateg – ne fac să credem că replica lui Nicias trebuie să fi avut un ascuns tăiş ironic la adresa lui Lahes (v. *Achamienii*, 70, 591 şi 1080).

23. Dem din Atica (cf. nota 5) ai cărui locuitori aveau renumele de a fi foarte certăreţi (cf. de ex. Xenofon, *Hellenica*, 2, 4, 26). Pentru implicaţii peiorative oarecum asemănătoare să citǎm „din SohoM pentru un londonez, „din Harlem" pentru un locuitor al New York-ului sau „din Giuleşti" pentru un bucureştean.

24. Între toţi sofiştii (cf. nota 12), Prodicos, a cărui epocă de vârf – docprj – trebuie plasată în a doua jumătate a secolului al V-lea î.Hr., era cel mai interesat de problema *semnificaţiei*, căutând să stabilească distincţii cât mai nuanţate şi mai rafinate de înţelesuri şi implicaţii. Tratatul său despre sinonime l-a influenţat puternic pe Platon, care, deşi îi face adesea un portret caustic, vedea în el un predecesor al definiţiilor socratice.

25. Despre fiul lui Nicias, moştenitor al unei averi importante şi al unui nume ilustru, se spune că după moartea tatălui său (413 î.Hr.) a ştiut să se facă iubit şi respectat pentru firea sa prevenitoare. El a fost executat în timpul terorii celor treizeci de tirani (404 î.Hr.).

26. Homer, *Odiseea*, XVII, 347.

LYSIS

1. Termenul este propriu pentru obstetrică. Metaforic, Socrate, fiul moaşei Phainarete, prin dialectica învăţăturii sale aduce la viaţă adevărurile aflate în stare de latenţă în spiritul interlocutorilor săi.

2. Academia şi Liceul, denumiri destinate unei atât de importante valorizări în civilizaţia modernă, se raportează la bine cunoscute împrejurimi ale Atenei.

Academia, iniţial un parc umbros cu platani şi ulmi aflat la şase stadii nord-vest de Atena, cuprinzând un lăcaş închinat eroului local Academos, era în vremea lui Socrate sediul unui gimnaziu mult frecventat de atenieni. Pe aleile acestui gimnaziu şi-a început şi Platon prelegerile care i-a adus celebritatea. Liceul (Lykeion) fiind un loc împădurit, a fost ales încă din vremea lui Pisistrate ca sediu al unui gimnaziu în imediata vecinătate a unui lăcaş consacrat lui Apollo Lykeios. Ca şi Academia, devine un loc favorit al prelegerilor sofistice, unde îşi stabileşte şi Aristotel şcoala timp de 13 ani.

3. Panops este un erou al mitologiei locale a Aticei, din zona Atenei, care dă numele fântânii amintite.

4. Nu este vorba de un maestru de gimnastică (pedotrib), ci de un educator (σοφιστής), altminteri necunoscut, care îi instruia pe copii şi pe adolescenţi în acea πολυμάθεμα, profesată de sofiştii contemporani cu Socrate. În Norii, Aristofan îl identifică pe Socrate, pe nedrept, cu asemenea profesionişti ai omniscienţei.

5. Întrebarea pe care o pune Socrate conţine în aparenţă două chestiuni de ordin diferit. Răspunzând enigmatic numai la cea de-a doua chestiune, Hippothales declanşează acţiunea dialogului în cursul căruia se defineşte în mod implicit şi rostul prezenţei lui Socrate în palestră. Astfel, prima chestiune pusă de filosof nu rămâne fără răspuns.

6. Pasajul oferă o anticipare a discuţiei despre Eros din *Banchetul*. Vorbind despre „harul" său (τούτο… ἐκ θεού δέδοται), Socrate îşi limitează în mod ironic competenţa, îndrumând discuţia către relaţia de prietenie.

7. În original: ποιήματα… και συγγράμματα, cu referire atât la genul tradiţional al elogiilor în versuri, cât şi la noul gen al encomiilor în proză, inovat de retorica sofistică, în special ilustrat de *Gorejias*. Termenul ἐγκώμιον apare mai jos, la 205 d.

8. Este pentru a patra oară când se menţionează înroşirea lui Hippothales. Tot ceea ce se mai observă

privitor la firea personajului dovedeşte interesul lui Platon pentru o atentă conturare psihologică a personajelor. Hippothales este o fire avântată şi romanţioasă care se îndrăgosteşte de un alt emotiv, de Lysis.

9. Termenii folosiţi în text (ληρεῖ τε και μαίνεται) definesc starea dionisiacă în care se poate afla un artist în proces de inspiraţie. Hippothales are în acelaşi timp susceptibilitatea artistului şi a îndrăgostitului.

10. Socrate este interesat de gândul (*diânoia*) lui Hippothales, mai precis de felul cum acesta se traduce în comportamentul său faţă de Lysis. Mai puţin îl interesează expresia acestui gând (*lexis*) în forma poeziei. *Diânoia* este un concept-cheie în estetica şi în psihologia platoniciană şi aristotelică (*cf. Rep.*, 395 d; Ti., 88 a; *Poetica*, 6 etc.).

II Textual, κρονικώτερα, ceea ce ar însemna „chiar din timpul lui Cronos”.

12. Este redat în acest pasaj tiparul consacrat al unei ode encomiastice scrise pentru învingătorii la jocurile elenice, de felul compoziţiilor lui Pindar, Stesihor ori Bacchylides. Se evocau felul întrecerii, genealogia eroului şi mitul care constituia nucleul compoziţiei. Este evident în această evocare tonul de zeflemea căruia i se va conforma şi Socrate, referindu-se, un rând mai jos, la encomionul în cinstea victoriei *in spe* asupra lui Lysis. Poezia anacreontică ne familiarizează cu această asimilare a jocului erotic cu cel sportiv.

33. În text, ποιειν şi φδειν se pot referi fie la diferenţa de gen dintre proză şi versuri lirice, fie la succesiunea compoziţie-interpretare a producţiei poetice. Mai jos, la 205 e, am tradus λεχθέντα και ςίσθέντα prin „recitări şi cântece”.

14. Textual: καλών τε κάγαθών, expresie generică pentru o valoare etic-estetică.

15. Textual: σοφός τάέρωτικά – învăţat şi priceput în cele ale dragostei – indică presupoziţia de caracter empiric ce se cere verificată şi filosofic în cursul dialecticii discuţiei.

16. Metafora de tip anacreontic comentată mai sus apare şi în această asimilare a seducţiei cu vânătoarea.

17. Acest tip de raportare pragmatică este totdeauna prezent ca un criteriu axiologic în dezbaterea socraticilor, la Xenofon, Platon, Antistene, Aristip etc.

18. Astfel Hippothales ajunge să-l solicite el însuşi pe Socrate în termeni similari adresării de mai înainte a filosofului, de la 203 a, către Hippothales, în acel moment recalcitrant.

19. Se subliniază o dată mai mult superioritatea dialecticii (διαλέγεσθαι) asupra reprezentării artistice (λέγειν, (ἴδεἴν), ca mijloc de persuasiune.

20. Sărbătorile lui Hermes, în original „Hermaia", în cinstea zeului-patron al jocurilor gimnice şi al palestrelor. Este bine marcată în cursul dialogului diferenţa de vârstă şi de regim dintre copii (între 12 şi 14 ani) şi adolescenţi (între 14 şi 18 ani). Cresip şi Hippothales sunt în preajma vârstei de 18 ani, dinaintea efebiei.

2 L Grupul „jucătorilor de arşice" a fost imortalizat de Polidet într-o celebră piesă statuară, *Astragalizontes*, citată de Pliniu printre operele de artă adunate în palatul imperial al lui Titus (*Istoria naturală*, XXXVI, 4).

22. Textual: ko Xo<; te Kayaobe). Apariţia lui Lysis este o culminantă. În vestibulul palestrei aflăm antecedente şi referinţe directe asupra sa, iar în palestră, când Socrate trece în revistă grupurile de tineri îl identifică imediat graţie aureolei atât de vizibile a *kalokagathiei*, care-l pune mai presus de ceilalţi. Este poate una dintre cele mai plenare epifanii ale graţiei şi armoniei fizice şi spirituale din cultura literară antică, congenială celebrelor reprezentări plastice fidiace şi polidetice. Este anticipatorie, în acelaşi timp, pentru o neuitată reprezentare a efebului cum este cea din *Moartea la Veneţia a* lui Thomas Mann.

23. Abia acum, după o apreciabilă retardaţie, se constituie cadrul scenic pentru discuţia dialectică ce va urma, în vestiarul palestrei. Vor evolua Socrate,

Menexenos, Lysis şi Cresip, în timp ce Hippothâles va rămâne tăcut şi ascuns după ceilalţi privitori anonimi, participând însă afectiv la cele ce se discutau. Intrarea sau ieşirea câte unui personaj (Menexenos) punctează etapele dialogului, iar în final năvala pedagogilor pune capăt discuţiei.

24. Ar putea fi o referinţă la norma societăţilor pitagoreice cunoscute de Platon în sudul Italiei.

25. Pedotribul exercita, pe lângă funcţia de maestru de gimnastică, rolul de organizator de festivităţi, de medic chiar. Reproducerea acestor incidenţe, plecarea, apoi revenirea lui Menexenos fac ca povestirea lui Socrate să se apropie cât mai mult de firescul situaţiei.

26. În Antichitate, pedagogul (etimologic *paidagogos* – cel care conduce copiii) era un sclav, de cele mai multe ori barbar, care-i supraveghea şi-i însoţea pretutindeni pe copiii de oameni liberi, precum o dădacă bărbătească.

27. Instrucţia în litere şi în muzică, alături de gimnică, constituia *trivium*-ul educaţiei copiilor atenieni.

28. A fi medic la curtea Marelui Rege al Persiei nu este numai o presupoziţie retorică, întrucât istoricul Ctesias din Cnidos a avut această funcţie în contemporaneitatea lui Platon.

29. În această discuţie, Socrate îl aduce pe Lysis la recunoaşterea uneia dintre tezele „iluministe” cele mai importante ale epocii, susţinută de către sofişti îndeobşte, cu privire la îndreptăţirea cunoaşterii şi a priceperii empirice de a fi atotputernice în viaţa publică şi în cea privată. Vârsta ori poziţia socială sau familială nu generează de la sine şi capacitatea profesională sau cetăţenească. Consecinţele unei atari teze sunt deformate tendenţios în *Norii* lui Aristofan. Am redat cu predilecţie prin „pricepere” şi „a se pricepe” termenii originali <t>povr) ale riuompr) (209 e 6, 209 d 2, 209 e 2, 210 a 4).

30. Este încă o subliniere a tezei „iluministe” de mai sus: cunoaşterea şi capacitatea profesională sunt criterii ale libertăţii şi importanţei sociale, mai presus de

apartenenţa de clasă. În funcţie de această φρόνησις, omul este liber (ἐλεύθερος) sau aservit (ὑπήκοος) social.

3 L Termenul original, φιλέω, conciliază în greacă două sensuri care sunt destul de bine delimitabile în română: „a-i fi cuiva prieten” şi „a iubi, a îndrăgi pe cineva” Dacă în această frază φιλέω comportă ambiguitate semantică, mai jos cu un rând el nu se poate traduce decât prin *a iubi*, fiind vorba de sentimentele tatălui faţă de fiu.

32. Conceptul prieteniei este acum enunţat în formularea sa specific elenică, ca o relaţie utilitară, ceea ce nu se pierde niciun moment din vedere în cursul investigaţiei dialectice.

33. În original este un joc de cuvinte, de fapt o *diâfora*, între verbul φρονεῖν – „a se pricepe”, în acest context – şi μέγα φρονεῖν – „a se făli, a se grozăvi” Ceea ce nu se poate reda mulţumitor în traducere.

34. În text aceeaşi figură de stil între μεγαλόφρων şi ἄφρων – orgolios, trufaş şi lipsit de minte.

33. În interludiul cuprins între 210 e şi 211 a, naraţiunea se împleteşte cu monologul interior care comportă preţioase valenţe psihologice. Iese astfel mai bine în relief rolul exemplar al lui Socrate de dascăl spiritual în raport cu nereuşita lui Hippothales, care devine acum ucenicul lui Socrate.

36. Este o mărturie mişcătoare a afecţiunii ce şi-o poartă cei doi copii, revelând lui Socrate o dimensiune inedită a prieteniei, pe care va încerca să o definească mai departe.

37. În text ἐριστικός, de unde termenul *christica* – arta de a discuta în contradictoriu iniţiată de sofiştii contemporani cu Socrate. Metoda christică a avut multă trecere în cultura Antichităţii. Dialecticienii şcolii din Megara, tributari lui Socrate, au perfecţionat o metodă căreia i se conforma de altminteri Socrate însuşi. Renunţând la inducţia socratică, ei au absolutizat controversa, argumentând în felul lui Zenon eleatul, şi au redus la absurd concluziile privind teza negată. Discuţia

care urmează cu Menexenos are un caracter christic, întrucât propune în mod succesiv teze asupra *philia*-ei pe care le reduce în mod sistematic la aporii.

38. Este o evidentă simulare ironică a slăbiciunii şi temerii lui Socrate faţă de adversarii reali sau presupuşi, exprimată şi în alte rânduri în cursul dialogului, în preambul, şi mai departe chiar.

39. Aceeaşi expresie – μεταδίδωμι των λόγων – a fost folosită la începutul dialogului (204 a 2), când Socrate era invitat în aceşti termeni să ia parte la discuţia tinerilor din palestră. În genere, Socrate nu discuta într-un cadru restrâns, bucurându-se să aibă un auditoriu cât mai larg. Deşi interpela de obicei câte un singur interlocutor; nu se temea de schimbarea acestuia, aşa cum se vede şi din pasajul de faţă, când îl schimbă pe Lysis cu Menexenos, pentru ca mai târziu să-l reia pe cel dintâi, iar la sfârşit se gândeşte să se adreseze şi altora „mai maturi” pentru a încheia cu bine discuţia (223 a).

40. Începutul discuţiei cu un nou interlocutor comportă un anumit protocol, care este în întregime redat în acest pasaj. Momentul întrebării care demarează discuţia este anunţat de trei ori până să fie în sfârşit actualizat.

41. Pentru a evidenţia preţul prieteniei se uzează de un climax retoric al valorilor comune cu al cărui termen culminant prietenia nu se poate totuşi compara.

42. Afirmaţia contrazice flagrant, în aparenţă, atitudinea de la început (204 e, 203 a) a lui Socrate faţă de Hippothales, când se erijase în cunoscător şi inspirat. Se poate presupune implicarea acelei disimulări ironice specifice, dar se poate da şi altă explicaţie. Menexenos şi Lysis înseamnă un alt referenţial decât Hippothales şi sunt ca atare abordaţi cu toată prudenţa de către Socrate, care procedează ca şi în alte părţi, disimulându-şi ştiinţa în neştiinţă şi improvizaţie spontană.

43. Din acest pasaj se poate desluşi relaţia binară pe care o comportă termenul *prieten* – φίλος, îndată ce devine

predicatul unei stări active; ca participiu activ, o φιλών, sau ca participiu pasiv, o φιλούμενος, corespunde denotaţiei celor două sensuri ale relaţiei de prietenie, activă sau pasivă. Potrivit distincţiei pe care o făceam la nota 31, asupra contextualităţii semantice a termenului, vom reda o φιλών prin „cel care poartă prietenie cuiva, cel ce iubeşte pe cineva”, iaro φιλούμενος, prin „cel căruia i se poartă prietenie, cel care este iubit de cineva”. Această ambiguitate se rezolvă univoc îndată ce termenul φιλεῖν este pus în relaţie antinomică cu μισεῖν, care înseamnă exclusiv „a detesta”, aşa cum se va întâmpla de pildă la 212 b.

44. Limba greacă îl denumeşte pe iubitor – έραστης; şi pe cel iubit – τά παιδικά.

43. Omologarea prieteniei dintre oameni, pe de o parte, cu opţiunea către obiecte sau valori morale şi sociale, pe de altă parte, cu atracţia dintre obiecte şi fenomene naturale (*cf.* 213 e) este un sofism semantic. Graţie acestei extinderi a sensului, Socrate va induce o contradicţie între termenii relaţiei de prietenie la 213 b. Ceea ce nu împiedică, în tot cursul dialogului, până la 220 e, ca discuţia să se poarte pe plan antropologic, fizic sau cosmologic, folosindu-se aceeaşi accepţie ontologică a termenului φιλία.

46. În această enumerare progresivă lexicul grec permite compunerea firească a lui φίλος cu fiecare din termeni. Astfel, φίλιπποι, φιλόκυνες, φίλοινοι, φιλογυμνασταί, φιλόσοφοι sunt bine atestaţi; numai φιλόρτυγες (iubitori de prepeliţe) este forjat de Platon prin analogie cu celelalte.

47. Citatul pare a fi din Solon. Aceasta este prima invocare a mărturiei poeţilor menită să dea un nou curs argumentării, folosind un procedeu favorit al sofiştilor.

48. Socrate conclude negativ asupra aporiei care rezultă din cele trei încercări de a defini prietenia în funcţie de stare (activă, pasivă sau ambivalenţă), pregătind astfel spiritele pentru o nouă modalitate de abordare.

49. împreună cu un nou interlocutor, Socrate va încerca o nouă modalitate de abordare, care să corespundă temperamentului şi interesului acestuia. Nu va mai fi o dezbatere christică, de vreme ce Lysis nu este un ἐριστικός, ca prietenul său Menexenos, ci un φιλόσοφος, îndrăgind speculaţia asupra înţelepciunii. Ca atare, va fi interlocutorul potrivit pentru a încerca o determinare a esenţei prieteniei, premergând, după cum vom vedea, doctrinei Ideilor din dialogurile de maturitate, din *Banchetul* în primul rând. Lysis, ca şi Socrate, face parte dintre cei care „iubesc filosofia, chiar dacă aceasta nu le răspunde dragostei lor” (212 e).

50. Autoritatea poeţilor este acum invocată în toate consecinţele, într-o formulare menită să devină un *topos* cultural de mare importanţă, ilustrat, după mai bine de un mileniu, de reprezentarea lui Vergiliu în *Infernul* dantesc. Poetul cel mai mare este şi depozitarul prin excelenţă al înţelepciunii, în a cărui carte se află răspuns la toate îndoielile care frământă cugetul omenesc.

51. Vers din *Odiseea*, XVII, 218. Trebuie remarcat că Platon îşi va revizui radical părerea despre poeţi, condamnându-i în *Republica* (598 d-601 b) pe Homer şi pe Hesiod din punctul de vedere al pedagogiei şi al eticii.

52. Socrate pare să se refere la Empedocle sau la Parmenide. A se vedea un comentariu asupra acestei chestiuni în ediţia lui *Lysis* îngrijită de C. Noica, pp. 74 – 76. În ceea ce priveşte corespondentul grec pentru „asemănător” sunt de observat următoarele: Ὅμοιος, care se traduce îndeobşte prin „asemănător”, *semblable*, *gleicher*, în elenă comportă de fapt o fluctuaţie destul de derutantă între „similitudine” şi „identitate” ori „natură comună”, tinzând să se confunde cu ὁμός, „identic”. Această fluctuanţă a stat de altminteri la baza faimoasei dispute dogmatice din Evul Mediu timpuriu între ὁμοιο-οὐσία şi ὁμο-οὐσία membrilor trinităţii creştine. În limba română „asemănător” dovedeşte mai multă elasticitate semantică decât „deopotrivă” sau „similar”.

53. Ideea nesociabilităţii şi dezbinării celor vicioşi este reluată de Platon în *Rep*. *y* 351 e-352 b.

34. Teza este pusă la probă de argumentul utilităţii, ca mai sus la 210 e, însă cu consecinţe mult mai importante.

55. Pasajul prezintă dificultăţi de traducere mai cu seamă datorită anacolutului care marchează ultima propoziţie a frazei. Sensul este însă destul de clar: nimeni nu poate datora împlinirea sa, fie în sens activ – dobândirea unui bine sau a unui rău fie în sens pasiv – încercarea unei stări sufleteşti, sentimentale –, celui care este asemănător cu el, deci având aceleaşi disponibilităţi şi apetenţe.

56. Termenul deycniâjv are în greacă un sens primar – „a îndrăgi pe cineva”, sinonim cu <J>iXeâv – şi un al doilea sens, care corespunde conotaţiei utilitariste inerente noţiunii de prietenie, *a fi satisfăcut*, *a fi mulţumit de cineva*.

57. Doar zeii sunt cei care au acest atribut al autosuficienţei. O argumentare asemănătoare foloseşte Epicur pentru a susţine ideea indiferenţei zeilor faţă de existenţa muritorilor.

58. Citatul provine din Hesiod, *Munci şi zile*, v. 23. Încă o dată, de data aceasta în modul cel mai clar, Platon foloseşte artificiul citării unei maxime acreditate de un text poetic pentru a atenua trecerea bruscă la o poziţie antitetică: predicatul prieteniei este neasemănarea.

39. După cum se vede, referinţa priveşte tezele dialectice heraclitiene, la care Platon face acum apel pentru a contracara parmenidismul tezei anterioare.

60. Menexenos îşi reia rolul de interlocutor pe care-l va juca până la sfârşitul dialogului, fiind cel mai potrivit pentru subtilităţile care urmează.

61. În original: 7 idaaoc>oi… devxi AoiKoi – „preaînvăţaţi” este ironic folosit. Se referă la sofiştii retoricieni care au inaugurat antilogiile, discursuri-tip, în care se formulează teze contradictorii asupra aceluiaşi

obiect. De obicei o teză paradoxală este în competiţie cu poziţia bunului-simţ, care se lasă biruit de argumentele specioase ale celei dintâi. Protagoras este iniţiatorul antilogiilor

62. Contrarietatea (vocvxiooau), graţie folosirii tezei heraclitiene considerate condiţie a relaţiei de prietenie, este o poziţie dialectică deplin câştigată. Rămâne numai să se stabilească măsura contrarietăţii care este pertinentă cu prietenia.

63. Este un nou recurs la o autoritate exterioară, de data aceasta un proverb. Nu trebuie să ne inducă în eroare aparenţa de sinceritate a lui Socrate. Este un artificiu psihologic obişnuit care mediază o tranziţie neaşteptată, dar logică, graţie căreia interlocutorul capătă impresia că cercetează împreună cu Socrate, aflându-se deopotrivă în stare de perplexitate. Aceasta s-ar datora constatării că prietenia este o relaţie între entităţi de natură diferită, între niveluri de existenţă diferite. Ceea ce face ca deocamdată izotopia asemănării să fie abandonată.

64. Identificarea atât de lesnicioasă a *binelui ai frumosul* ţine de o habitudine etică şi psihologică specifică culturii elene, ei fiind termeni comutabili care funcţionează ca supreme categorii antropologice. Pentru moment, insesizabilitatea, eventual alteritatea frumosului este intuită ca un aspect empiric şi în acelaşi timp anecdotic.

63. Invocarea repetată a caracterului profetic (μαντεύομαι, προμαντεύομαι) al tezei este încă o precauţie luată în mod artificios pentru a atenua, a învălui, neaşteptata enunţare a tribotomiei ontice: binele, răul, nici-binelenici-răul. În ceea ce priveşte termenul τό δ ούτ *άγαθόν* ούτε κακόν, nu-l putem reda prin neutru, într-un context în care prietenia apare ca rezultantă a unei relaţii procesuale, evolutive dinspre un termen aflat în continuă metamorfoză către un termen stabil, definitoriu pentru perfecţiune. Ca atare, cea mai bună aproximare a celui dintâi termen este traducerea lui literală.

A se vedea aceeaşi procesualitate în doctrina

Diotimei despre Eros, din *Banchetul*, 204 a-b.

66. Platon face aici una dintre acele distincţii filosofice care vor fi reformulate cu stringenţă de către Aristotel (*Analiticele*, II, 2), între ουσία – cauză finală – şi παρουσία – accident. Pentru denotarea accidentului, Platon foloseşte atât forma substantivală, cât şi pe cea verbală (πάρεστι), în timp ce pentru esenţă foloseşte exclusiv forma verbală έστί. În alte dialoguri foloseşte însă şi forma substantivală, ουσία, de pildă, în *Phd*. *y* 63 d, *Tot*. *y* 183 c.

67. În afara distincţiei pertinente investigaţiei, între σοφία şi φιλοσοφία, corespunzând respectiv categoriei *binelui* şi *nici-bineluinici-răului,* remarcăm în acest pasaj şi teza preferată platoniciană a identificării *râului* (κακία) cu *necunoaşterea* (άγνοια) şi a *binelui* cu *cunoaşterea*. O formulare aproape identică a acestor distincţii întâlnim în *Banchetul*, 204 a-b.

68. Conchizând provizoriu asupra unei definiri mulţumitoare a prieteniei, Socratele platonician convorbeşte cu ambii interlocutori. Adeziunea lor este simbolică pentru concilierea şi sinteza celor două poziţii succesiv criticate, cea eleată şi cea heraclitiană.

69. Este una dintre acele întorsături spectaculare în care se vădeşte spiritul dialectic platonician, totdeauna pregătit să reconsidere poziţii care păreau consolidate şi definitive. Ca şi la 216 d, ca şi în alte momente de criză ale dialogului, Socrate mărturiseşte un presentiment, de a cărui iraţionalitate pare surprins. Ἀτοπωτάτη τις ὑποψία am tradus prin „bănuiala cât se poate de absurdă”. Aşa cum se exprimă P. Friedländer, dialectica vie nu suportă poziţiile fixe, rigide.

70. Socrate se întreabă, aşadar, asupra mobilurilor prieteniei, asupra cauzalităţii (δία τι) şi asupra finalităţii ei (ένεκά του); ceea ce Aristotel va formula mai târziu drept cauză finală şi cauză eficientă ale unui proces sau ale unei stări.

II Este încă o simulare a unui demers spontan, cu

iluminările şi ezitările de rigoare. De fapt Socrate a enunţat deocamdată în termeni conceptuali ce înţelege prin cauza finală (prieten-scop), la care se ajunge trecând printr-un şir de condiţionări intermediare (prieten-mediator). A se vedea comentariul lui C. Noica, op. cit., pp. 106 şi urm., şi P. Friedländer, *ibidem*.

72. Adică orice fiinţă sau obiect neutru are drept cauză finală *binele* şi drept cauză eficientă *răul*. Aceştia sunt termenii incipienţi, de natură empirică ai demersului inductiv.

73. Deci, în mod necesar, termenul final al demersului, care este şi origine (άρχή) a prieteniei şi este denumit ca atare „prietenul cel dintâi" (τό πρώτον φίλον), „prietenul cel adevărat" (ο άληθώς φίλος), este identificabil ca valoare absolută, ca *idee*. Tot astfel, *frumosul* şi *binele* sunt termenii absoluţi ai unor demersuri similare din *Banchetul*, din *Republica*, ce purced de la lumea empirică tinzând către realitatea transcendentă. În raport cu această realitate transcendentă, cu „prietenul originar" άρχή), termenii empirici intermediari, ca sănătatea, bunăstarea, trebuie consideraţi, în consecinţă, prieteni-simulacre.

74. Textual: „În vederea unui lucru duşman", ar fi un nonsens, din moment ce *mul* a fost tot timpul considerat cauză eficientă în vederea căutării *binelui*. De fapt însă, în abstracţia lumii empirice, la capătul demersului, distincţia dintre cauză eficientă şi cauză finală nu mai este pertinentă. În schimb este configurată o relaţie surprinzătoare între cele două principii ontice, *binele* şi *râul*, în care *răul* apare drept condiţie *sine dua non* a *binelui*.

75. Deoarece discuţia anterioară asupra mobilurilor exterioare rămâne în suspensie, se ia în seamă mobilul lăuntric şi trupesc care este dorinţa – έπιθυμία, care implică toate cele trei ipostaze: *binele*, *râul*, *nici binelenicirâul*.

76. Pentru definirea prieteniei se uzitează două noi

corelate: ἔρως şi ἐπιθυμία – iubirea şi dorinţa, care configurează sfera afectelor umane, ale căror ponderabile sunt cercetate în detaliu în cursul *Republicii*. Introducând aceşti noi parametri, Platon restrânge de fapt accepţia prieteniei, pentru prima dată, de la planul general ontologic la un plan strict antropologic, cu consecinţele pe care le vom vedea.

77. Desigur că într-o atare relaţie între prietenie şi dorinţă restrângerea planului de referinţă face inutil cadrul dialectic desfăşurat mai înainte. De aici şi ideea comparării argumentării anterioare cu un poem filosofic de genul celor despre natura lucrurilor (*Peri physeos*).

78. În original οἰκεῖος, derivând din οἰκία – casă, familie, cere să fie tradus prin *familiar* (în versiunea citată a lui C. Noica) sau prin *apropiat*, care redă mai bine în limba română ideea afinităţii structurale, marcând raportarea socială şi individuală umană a conceptului. Dacă dorinţa pentru ceea ce este apropiat este extinsă pe un plan fizic, cosmologic şi metafizic, atunci se evită aporia anterioară, din moment ce *râul* – cauză eficientă universală – este eliminat.

79. Desigur că distincţia dintre οἰκεῖος şi ὅμοιος, dintre *asemănător* şi *apropiat*, este, în semantica unei limbi moderne, mai greu de făcut decât în greacă. Lucrurile devin mai clare dacă ţinem seama de remarca de la nota 52, cu privire la semantica lui ὅμοιος. În mod analog şi οἰκεῖος comportă o fluctuanţă a sensului care-l poate duce până la identificarea cu ὅμοιος. Astfel se explică pentru ce Socrate simte nevoia să postuleze distincţia dintre ὅμοιος şi οἰκείος.

80. Prima identificare ar trimite la teza *binelui*, considerat cauză finală, iar cea de-a doua, la teza eleată afirmată în cadrul discuţiei cu Lysis.

81. Demersul dialectic în spirală i-a dus pe interlocutori, prin sinteza contrariilor, la un nivel izotopic începutului discuţiei; de fapt nu reiese teza identităţii cu sine a *binelui*, ci a *apropiatului*, ceea ce face să se evite

impasul provocat mai înainte de considerarea *râului* drept cauză eficientă.

Aporia este aşadar numai aparentă, are o valoare retorică, aşa cum demonstrează şi fraza care urmează, în care se face analogia dintre discuţia dialectică şi dezbaterea de tribunal. În felul acesta subiectul este pe deplin epuizat.

82. Este una dintre acele încheieri de dialog în care Platon vădeşte gust pentru manevrarea contrastelor scenice. A se reţine comparaţia pedagogilor cu nişte demoni ai răului, care tulbură atmosfera apollinică a dezbaterii filosofice.

CHARMIDES

1. Colonie a Corintului din vestul peninsulei Chalcidice, Potideea a fost asediată de atenieni vreme de doi ani (432 – 429 î.Hr.). Atât în *Apărarea*, 28 e, cât şi în *Symp*. 219 e este amintit faptul că Socrate a luat parte la campania militară împotriva cetăţii acesteia.

2. Poate Taureas, tatăl lui Andocides; nu se poate afirma însă nimic sigur.

3. De fapt „templul reginei”, dacă ţinem seama de lecţiunea βασίλη. Aflat la sudul Acropolei, aproape de zidul cetăţii, lăcaşul e amintit într-o inscripţie atică din 418 î.Hr. (IGP, 94, 30). Drept stăpână a templului a fost identificată – în urma săpăturilor arheologice – Persephone, alături de soţul ei, Hades (vezi B. Witte, op. cit., p. 40). Caracterul chtonic al aşezării e atestat de altfel prin vecinătatea Olimpieionului (W. Judeich, op. cit., p. 383). Iar în apropierea Olimpieionului se afla şi locuinţa lui Charmides.

4. Pentru caracterizarea personajelor a se vedea „Introducerea”.

5. În faţa zidurilor Potideii, atenienii au repurtat o victorie cu grele pierderi (*Tucid.*, 1, 61). La această luptă se referă şi Chairephon, câteva rânduri mai jos, atunci când îi cere lui Socrate să-i confirme că bătălia a fost grea şi că-n toiul ei ar fi pierit mulţi cunoscuţi.

6. Am preferat să redăm φιλοσοφία prin „râvna

pentru înţelepciune”, întrucât filosofia cuprindea în ceasul acela preocupări mult mai largi; ar fi vorba de ceea ce înţelegem astăzi prin „interesul pentru cultură”, de înnobilarea fiinţei proprii prin cultură. În versiunea Schleiermacher termenul este redat prin *Weisheitsliebe; Wissenschaftlichen Bestrebungen* apare la C. Ritter, iar în *Paideia*, W. Jaeger dă filosofiei timpurii înţelesul de *Bildung* (p. 453). Aceeaşi întrebare e pusă de Socrate şi în *Theaitetos*, 143 d.

7. În original: μειράκιον. În momentul fictiv al dialogului (432 î.Hr.), tânărul tocmai ieşise din vârsta copilăriei. Prin urmare, Charmides trebuie să se fi născut către 450 î.Hr.

8. În text apare: λευκή στάθμη είμί. „O cordea albă pe o piatră albă”, citează scoliastul. „Care nu se distinge pe suprafaţa pietrei”, interpretează L. Robin. Prin urmare, a nu avea decât un mijloc neclar de a desluşi lucruri care sunt ele însele neclare.

9. Vezi şi *Menon*, 76 c.

10. P. Friedländer relevă ironia pasajului acestuia: Socrate pretinde că nu are o bună măsură a lucrurilor, numai că ceea ce iese limpede la iveală din maliţioasa lui negare e tocmai o puternică înclinare spre frumos.

11. Deopotrivă de tulburat e Socrate înaintea frumuseţii lui Charmides ca toţi ceilalţi. Numai că, în vreme ce acelora le e îndeajuns frumuseţea lui fizică, Socrate mai cere „un lucru mic de tot”: Charmides să aibă şi sufletul bine întocmit. Şi, ori de câte ori îi lipseşte lui Socrate ceva „mărunt”, putem fi siguri că e întotdeauna vorba de un lucru hotărâtor. Vezi Friedländer, op. cit., p. 47. „*Nobility of minä does not detractfrom physical beauty*; *together they produce the perfect nature*”.

12. Καλός κάγαθός, în original. Critias îl numeşte astfel întrucât vede întrupat în el „*das Ideal der alten Adelstugendu*; *cf.* B. Witte, *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen*, p. 50. O semnificaţie mai adâncă a conceptului acestuia, cu implicaţii estetice şi etice totodată şi

exprimând în fapt idealul deplin al personalităţii umane, e de regăsit în mereu prestigioasă interpretare a lui W. Jaeger de-a lungul a nenumărate pagini din *Paideia* (versiunea engleză, pp. 4, 22, 287, 420 etc.). Iar în lucrarea lui Raymond Bayer, *Histoire de l'Esthétique*, A. Colin, 1961, poate fi urmărită aproape în întreaga primă parte o interesantă şi sugestivă evoluţie a termenului prin diferitele sale accepţii luate în timp.

13. Charmides aparţinea, datorită originii sale, cercului tinerilor cultivaţi, care în timpul liber se ocupau cu filosofia. Aşa îl arată *Protagoras*, unde, împreună cu Callias şi amândoi fiii lui Pericle, discută filosofie (*Prot.*, 315 a).

14. Unele trăsături ale tânărului Charmides îi erau proprii şi lui Platon. Întocmai acestuia, Platon se remarcase în anii tinereţii ca poet.

13. De-a lungul scenelor hazlii inaugurate de acest „pretext medical" se va profila treptat un soi de ştiinţă terapeutică care, deşi lipsită de orice tehnicitate, pune în joc totuşi teorii medicale moderne. În zilele noastre încă, terapeutica durerilor de cap şovăie între punctul de vedere biochimic şi cel psihologic. Psihanaliza, care adoptă cea de-a doua perspectivă, leagă durerile de cap de conflictele existenţei (F. Alexander, *La médecine psychosomatique*, Payot, Paris, 1932, pp. 138 – 146). Desigur că psihoterapia modernă nu este una cu caracter etic, asemănătoare cu aceea pe care Platon pare s-o atribuie, câteva rânduri mai jos, lui Zalmoxis (Yvon Brès, *La Psychologie de Platont* PU. F., Paris, 1968). De altfel nici *sophrosyne* nu e întru totul o virtute morală, ci, într-un fel, şi un soi de echilibru psihic.

16. Poate acelaşi Cydias pe care Plutarh îl cita alături de Archiloh şi Minunerm în *Defacie în orice lunaey* cap. XIX. Nu se ştie însă nimic sigur.

17. Asemenea éTKpfiai despre care vorbeşte Socrate aici sunt la origine descântece magice folosite de medicina mai veche ca practici de vindecare. Ca atare ele au fost criticate cu severitate de Platon (*Legit* 909 b, 933 b). De

fapt, Platon şi-a definit cu greu atitudinea faţă de aceste éânpôai. În *Phaidros* (270 d-272 b) apar, poate, formulările cele mai dare. Apare un sens pozitiv al termenului acestuia atunci când Platon numeşte mitul despre viaţa de după moarte o *epodé* (*Phaidon*, 114 d, 77 e, 78 a) ori când, în *Theaitetos* (149 c) şi *Menon* (80 e), desemnează drept é7 i<p5 ai chiar maieutica socratică. O funcţie pozitivă e păstrată şi în *Legile y* de vreme ce Platon dă aici acestor*e nepdai* un rol în educaţie (*Legile*, 639 e, 666 e, 812 b-o, 887 d).

18. Vezi şi *Lahe Sy* 180 e.

18 b. Această preocupare de a considera organismul în ansamblul său şi deopotrivă interacţiunile corpului şi ale spiritului prefigurează de aproape medicina psihosomatică (*Legile*, 720 de 903 e, 902 d). Vezi A. Lesky, *History of Greek Literature*, London, 1966, p. 517; Rembert Claude, *Étude analytique des allusions médicales de l'œuvre de Platon*, Paris, 1962.

19. AvaÇcomjpe Tv, un cuvânt rar întrebuinţat de Platon. Apare şi în *Statul*, 527 d.

20. Din cele ce urmează poate fi descifrată o doctrină care prezintă analogii cu integralismul hippocratic. Nu se poate conchide însă nimic în privinţa unor anumite raporturi între tradiţiile tracilor şi Hippocrates, deşi unii biografi antici sunt de acord că acesta din urmă ar fi locuit o vreme în nordul Traciei (*cf.* M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Payot, Paris, 1970, p. 62). De fapt în Corpusul hippocratic nu se află nicio aluzie referitoare la tradiţiile trace (*cf.* G. Brătescu, *Hipocratismul de-a lungul secolelor*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1968, p. 35). Aceste aluzii la traci şi la Zalmoxis pot trimite şi către o medicină de origine pitagoreică (Y. Brès, op. cit., p. 292).

21. Există o anumită tradiţie privind un Zalmoxis *iatros*. Platon însă comunică aici câteva detalii de mare valoare. El arată atât importanţa acordată sufletului de către Zalmoxis, care e deopotrivă zeu, rege şi terapeut, cât şi relaţia funcţională între sănătatea conservată printr-o

„metodă totală” (în care sufletul joacă rolul decisiv) şi obţinerea nemuririi (vezi M. Eliade, op. cit., p. 62). Aceste detalii confirmă şi întregesc totodată mărturiile lui Herodot (*Istorii*, IV, cap. 93 – 93).

22. Verbul àOocvaxi (ei v apare pentru prima oară la Herodot în excursul cu geţii (IV, 93, 94): „geţii care trăiesc în credinţa nemuririi”, trad. M. Nasta, din voi. *Proza istorică greacă*, 1970, p. 92. Platon pare să folosească verbul, într-un context asemănător, sub influenţa lui Herodot. Întărindu-l însă prin prefixul den –, el îi dă verbului un caracter activ.

23. Zalmoxis e în acelaşi timp zeu şi rege. Elementul acesta nou introdus de Platon e atestat de fapt în tradiţia tracă: Rhesos, rege şi preot, era adorat ca zeu în misterele iniţiaţilor. Versurile 970 – 973 din piesa *Rhesos* a lui Euripide au fost interpretate de anumiţi cercetători ca referindu-se la Zalmoxis (*cf.* M. Eliade, op. cit., p. 63).

24. În *Statul* se aduce acelaşi argument pentru a stabili locul educaţiei muzicale înaintea gimnasticii (403 d).

23. În analogie cu teoria medicală despre legătura diferitelor părţi ale corpului cu întregul, sufletul este înţeles aici ca ordine de ansamblu care depăşeşte corporalitatea, trebuind el însuşi vindecat spre a putea aduce trupul în ordine. Analogia dintre medicina care vindecă trupul şi filosofia care vindecă sufletul este întâlnită adesea în opera platonică. Compară cu *Gorgias*, 303 d-304 e, 464 a-b; *Statul*, 403 d-404 e.

26. Afirmaţii reluate întocmai în teoria educativă din *Legile*, 664 b, atunci când legiuitorul cere ca descântecele să-şi înfăţişeze învăţătura în „cuvinte frumoase” Vezi şi P. Boyance, *Le culte des Muses chez Ies Philosophes Grecs*, Paris, 1936, pp. 155 – 162: „Les incantations platoniciennes” E limpede faptul că dialogul încearcă încă de pe acum să se prefacă în acea incantaţie care să strecoare în suflet *sophrosyne*.

27. Profesând o teorie aproape filosofică a

terapeuticii care se îndreaptă asupra întregului, Zalmoxis vede în *sophrosyne* (ca şi Socrate) o formă de însănătoşire prin îngrijirea părţii stăpânitoare din el. E interesantă şi o altă apropiere cu Socrate pe care o pune în valoare B. Witte, arătând că, după cum Zalmoxis s-a întors din pământ, din mormântul lui simulat, ca să aducă înţelepciune traco-geţilor, la fel Socrate vine de la Potideea, din câmpul morţii, ca să-i educe pe atenieni.

28. Acest paralelism trup-suflet apare aproape pretutindeni în opera platonică. În *Gorgias*, de pildă (504 b-d), se afirmă că ordinea (τάξις και κόσμος) e produsă în corp de sănătate, iar în suflet, de dreptate şi *sophrosyne*. În *Charmides* însă o asemenea unitate e mai puternică. *Sophrosyne* a sufletului e cea care ajută la trecerea sănătăţii şi în trup. Greşeala oamenilor stă în aceea că ei desfac unitatea trup-suflet. Vezi şi P. Friedländer, *Die platonischen Schriften*, Berlin, 1930, pp. 69 – 70.

29. Interesantul articol „Die Platonische Raţionalisierung der Besprechung (έπφδή) und die Erfindung der Psychotherapie durch das Wort", publicat de Pedro Lain-Entralgo în *Hermes*, 86, 1958, pp. 298 – 323, pune problema unor paralele între medicina modernă şi întrebarea lui Socrate dacă Charmides „ar vrea să-i înfăţişeze sufletul spre a fi descântat": „*Die modernen psychoanalytischen Lehren über die Beziehungen zwischen Ärzt und Kranken sind nichts Weiteres als* cine *mehr oder weniger änseitige Ausarbeitung dieses platonischen* παρέχειν", p. 313.

30. O informaţie asemănătoare despre Anacreon şi Critias, fiul lui Dropides, e dată de scoliastul lui Eschil. Vezi „The Epigrams of Anacreon on Hermae", din *Classical Quart.*, Jan.

— April 1951, unde C.A. Trypanis stabileşte venirea lui Anacreon la Atena şi prietenia sa cu Critias (*the grandfather* of the *tyran Critias, and of Charmides*) „*during the nineties of the – Century* [...] *ifwe are to believe the scholiast and Plato, it was just the time that*

Anacreon ἐπεδήμησεν *în Attica and developed a passionate affecţionfor him* (*Critias*)”.

31. Formulă homerică.

32. Un soi de taumaturg, preot al lui Apollo, căruia i se atribuiau tot felul de întâmplări nemaipomenite. Vezi Hdt., IV, 36.

33. Faţă de tulburarea celor din jur, Charmides rămâne calm şi liniştit. El roşeşte doar la întrebarea celor mai vârstnici, arătând astfel, încă de la începutul dialogului, că se află în stăpânirea virtuţilor (aici „sfiala”), pe care le va pune în joc mai târziu, în convorbirea dialectică, drept definiţii ale *sophrosynei*. Vezi şi *Lysis*, 204 b. Imaginea tânărului Charmides arată din nou trăsături care ar putea fi proprii şi tânărului Platon. Vechea biografie dădea imaginea unui Platon „atât de sfios (αἰδήμων) şi de aşezat (κόσμιος), încât niciodată nu fusese văzut râzând în hohote” (Diog. Laert., III, 26).

34. „Provocarea” de aici e la fel cu cea din *Lahes* (190 c): „Prin urmare, dacă ştim un lucru, am putea spune, de bună seamă, şi ce este el anume”.

35. În răspunsul său cântărit cu grijă şi bine închegat (138 d), Charmides dăduse dovada că „ştie să-şi exprime gândul”.

36. Felul reţinut în care va fi făcută următoarea afirmaţie şi care va constitui totodată prima definiţie dată *sophrosynei* ar putea lăsa impresia că tânărul dă, în chip nemijlocit, doar propria lui părere. „*Das sie vollkommen* persönlich *geprägt ist*, *darf nicht verwundern*, *da* ei *doch selbst das Musterbild ist* […]”, afirmă R. Dieterle în *Platons Loches und Charmides*, Inaug. Diss., Freiburg, 1966, p. 34. Numai că o comparaţie a acestui pasaj cu alte declaraţii asupra înţelesului „liniştii”, ca normă de reţinere a tineretului atenian (*Norii*, v. 961; Xenofon, *Statul Laced.*, 3, 4; Chilon 10 A 3; de asemenea M. Pohlenz, *Aus Platos Werdezeitl*, p. 40), îl îndeamnă pe B. Witte, op. cit., pp. 23 – 27, să afirme că acele puţine cuvinte rostite de Charmides conţin de fapt un adevărat program de

educaţie. Nu poate fi vorba nici de o reţinere exterioară, aşa cum afirma P. Friedländer, op. cit., p. 71, care pierde din vedere dimensiunile adânci ale idealului pedagogic al „reţinerii” Când Charmides spune că *sophrosyne* înseamnă a face totul cu rânduială (κοσμίως) şi liniştit, el se raliază în fapt valorilor pe care le-a cunoscut drept obligatorii în educaţia sa de tânăr atenian. Prin urmare, modul reţinut al răspunsurilor sale nu trebuie înţeles atât ca o trăsătură personală şi care „corespunde propriei sale fiinţe” (Friedländer, op. cit., p. 70), ci ca un semn vădit că el însuşi stăpâneşte acea *sophrosyne* de care vorbeşte (vezi şi B. Witte, op. cit., p. 27).

37. Pentru ήσυχη. Înţelesul pe care-l dobândeşte adverbul „liniştit” în această determinare, prin poziţia sa accentuată de la sfârşitul primei propoziţii infinitivale, e mai departe întărit de Charmides atunci când, reluându-şi gândul, îl concentrează într-un singur substantiv abstract, ήσυχιότης (vezi B. Witte, op. cit., p. 23).

38. Am redat termenul ήσυχιος prin „liniştit” sau „domol”, iar βραδέως atât prin „încet”, cât şi prin expresia „cu zăbavă”.

39. Pentru παγκρατιάζειν. Pancraţiul era un soi de amestec de luptă propriu-zisă şi pugilat.

40. Am dat pentru σφοδρά următoarele echivalenţe: „nestăvilit”, „aprig”, „dintr-odată”.

41. Nu pare fără noimă faptul că Socrate şi-a ales toate exemplele de până acum din domeniul însuşirilor esenţiale în buna educare a unui tânăr aristocrat atenian.

42. Repeziciunea şi agerimea în privinţa sufletului şi a trupului, socotite aici „mai frumoase” decât liniştea, apar în *Omul politic* drept definiţie a curajului şi stau, ca „frumosul”, pe aceeaşi treaptă cu „liniştea” care defineşte *sophrosyne* (*Omul politic*, 306 c).

43. Vezi 159 e şi 139 d.

44. Ceea ce-i ceruse Socrate (139 a).

43. Am redat αίσχυνεσθαι şi αισχυντηλόν prin „a se sfii” şi „sfios”, iar αιδώς prin „smerenie”. Prin cuvântul

aidos e introdusă în dialog una dintre cele mai vechi forme greceşti ale felului de a înţelege valoarea. La Homer echivalentul datoriei este *aidos*; *aidos* şi *nemesis* alcătuind elementele esenţiale ale idealului său aristocratic. Vezi W. Jaeger, op. cit., p. 7; Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, vol. 1, Berlin, 1931, p. 333. Sfiala, ca şi liniştea, valorează la Homer ca normă de comportare caracteristică mai ales tineretului. Sfioasei reţineri a omului tânăr i s-a păstrat înţelesul homeric până la Euripide, al cărui Hippolitos „cu suflet de fecioară" vede în *sophrosyne* şi *aidos* cea mai înaltă normă a acţiunilor sale. Vezi E.R. Dodds, *The Aidos of Phaedra and the Meaning of the Hippolytus*, C.R., 39, 1923, pp. 102 – 104, şi Charles Segall, *Shame and Purity în Euripides „Hippolytus"*, Hermes, 1970, p. 280. După încercarea lui Democrit, care face din *aidos* unul dintre principiile eticii sale, Protagoras îi acordă în noua societate democratică o funcţie socială. Vezi şi R. Dieterle, op. cit., p. 172.

46. Homer, *Od.*, XVII, 347. *Aidos* ar fi fost dată tuturor muritorilor, arătase *Protagoras* (322 d). Dar Socrate – ca şi Homer – se opune afirmaţiei acesteia: sfiala nu se potriveşte oricui şi în tot cazul nu omului nevoiaş. Prin aceasta, însăşi motivarea teoretică a democraţiei pericleene se arată inexactă, de vreme ce omul simplu nu posedă capacitatea pe care sofistul ar vrea să i-o atribuie.

47. Noua definiţie, cu implicaţiile ei pedagogice şi morale, deşi apare într-un mai mare grad de abstracţie faţă de prima – care fusese raportată la o situaţie concretă şi pornise de la forme de comportare exterioară –, cade la rândul ei.

48. Ca Nicias din *Lahes*, Charmides propune o definiţie pe care a auzit-o de la altcineva. Vezi M. Pohlenz, op. cit., p. 40, şi R. Dieterle, op. cit., p. 177.

49. Abia acest al treilea răspuns al lui Charmides stă din punctul de vedere al formei pe aceeaşi treaptă cu întrebarea lui Socrate. Definiţia „a săvârşi ce-i al tău" transcrie cu ajutorul unei expresii verbale o normă de

conţinut a comportării sociale încă nefixate (vezi B. Witte, op. cit., p. 66). Deşi expresia „a face ale tale" nu apare înainte de Platon (e folosită cu totul nesemnificativ de Sofocle, *El*, v. 678), ea pare totuşi să fi fost introdusă în literatura filosofică a celei de-a doua jumătăţi a secolului al V-lea. În *Statul*, această formulă hotărăşte asupra întregii structuri a cetăţii. Acolo, un asemenea mod de a proceda primeşte numele de *dikaiosyne* (P. Friedlânder, op. cit., p. 72). Iar *dikaiosyne* şi *sophrosyne* stau adesea foarte aproape una de alta (*Phaidon*, *82* b; *Prot*. *y* 323 a). „A face ale sale" apare şi în *Timaios*, 72 a, ca un teritoriu parţial în domeniul *sophrosynei* (P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, Leipzig, 1903, p. 23). Suntem îndreptăţiţi, prin urmare, să credem că nici aici el nu aduce formula numai pentru a o lăsa să cadă (P. Friedländer, op. cit., p. 72; J. Luccioni, *La pensée politique de Platon*, P.U.F., Paris, 1958; K. Schilling, op. cit., p. 240).

50. Cuvintele seamănă cu o ghicitoare; nici Socrate nu le poate găsi înţelesul. Această dificultate nu apăruse la primele două definiţii, când Charmides trebuise să vorbească doar despre *sophrosyne* pe care credea că o posedă el însuşi. Vezi şi Walther Freyman, op. cit., p. 30.

51. Πολυπραγμονεῖν e văzut de P. Friedländer ca antonim al expresiei „a face pe ale tale" şi, mai mult, drept un defect tipic atenian(op. cit., p. 71). Democrit afirmase că „nu trebuie să îndeplinească multe lucruri cel care vrea să fie senin". Îndărătul acestor cuvinte poate fi observată încă de pe atunci existenţa acelui „a face pe ale tale" drept ceea ce corespunde capacităţii proprii, naturii individuale fizice şi spirituale. Acesta e înţelesul pe care-l va da Platon formulei mai târziu în *Statul*, când o va utiliza ca funcţie a ordinii asupra celor trei părţi ale sufletului (433 a). La Tucidide termenul acesta dobândeşte un înţeles politic, ajungând să însemne un soi de „optimism iraţional" şi de „spirit de aventură nepotolit" – care stau la temelia imperialismului atenian (V. Ehrenberg, *Polypragmosyne*: *A Study în Greek Politics*, J.H.S., 67, 1947, pp. 46 – 67, şi P.

Huart, *Le vocabulaire de* L'analyse *psychologique dans loeuvre de Thucydide*, Paris, 1968, pp. 385 – 387).

52. Λήκυθον και στλεγγίδα erau folosite pentru exerciţiile din gimnaziu.

53. O paralelă exactă a spuselor acestora e dată de Socrate în descrierea ironică pe care i-o face lui Hippias (368 b). Acesta îşi făcuse cu propriile-i mâini toate câte le avea pe el. Referitor la discutarea principiului diviziunii muncii (*Statul*, 370 a), vezi V. Goldschmidt, op. cit., p. 276.

34. Gândul putea fi tot atât de confuz şi de enigmatic ca şi exprimarea lui prin cuvinte (vezi L. Robin, op. cit., nota 24).

33. Schimbul de priviri între Charmides şi Critias, apoi tulburarea celui din urmă nu lasă nicio îndoială că acesta n-ar fi autorul definiţiei pe care Charmides ar fi auzit-o de la cineva. Vezi Th. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, Paris, 1909, p. 322.

36. Charmides a ajuns în discuţia dialectică la limitele posibilităţilor sale. Intervenţia lui Critias va duce dialogul pe un plan mai înalt, dându-i un grad mai mare de abstractizare. La fel se întâmplă şi prin intervenţia lui Nicias în *Lahes* (194 d), a lui Thrasymachos în prima parte a *Statului*, ori prin înlocuirea lui Lysis cu Menexenos (211 b-o).

37. Cu o trimitere la capacităţile sale filosofice şi de om de stat, Critias e recomandat ca interlocutor şi în *Timaios* (20 a).

38. Pentru λόγον παραδέχεσθαι. Compară cu *Timaios*, 23 d, şi *Legile*, 713 c.

39. O intensificare a dezbaterii intelectuale are loc de îndată după apariţia lui Critias. Socrate începe discuţia cu aceeaşi întrebare cu care-l adusese „în aporie" pe Charmides.

60. Critias îşi va apăra definiţia cu ajutorul unor distincţii subtile între conceptele „a face" (τό ποιεῖν), „a săvârşi" (τό πράττειν) şi „a munci" (τό έργάζεσθαι). El va rândui cele trei concepte astfel încât ποιεῖν să devină un

suprem concept neutru, în vreme ce πράττειν şi ἀπεργάζεσθαι, luate separat, desemnează o făptuire cu conotaţie pozitivă.

61. Din punerea în discuţie a acestei jumătăţi de vers împrumutate de la Hesiod (*Munci şi zile*, 309), Critias va ajunge la concluzia că poetul nu putuse înţelege prin *ergon* o faptă de ocară. Obiectiv văzut, acest argument e arbitrar întrucât citatul arătat aparţine în *Munci şi zile* unui context cu totul deosebit de cel unde apare la Critias.

62. Prin dispreţul cu care numeşte orice efort manual, aşezând meşteşugul cizmarului pe acelaşi plan cu prostituţia, Critias îşi dezvăluie din plin înfumurarea aristocratică. Platon imită în felul acesta în chip vădit o particularitate a aristocratului Critias, cel din realitatea istorică. Vezi B. Witte, op. cit., p. 83.

63. Pentru ποίησις, πράξις şi ἐργασία.

64. Am redat οικεία prin „proprii" Ca reprezentant al aristocraţiei, Critias îngustează conceptul binelui şi îl interpretează pe Hesiod în sensul moralei clasei sale. Întrucât îl înlocuieşte pe τά ἑαυτου al formulei de bază prin οικεία, el confiscă definiţia indiferentă faţă de sine, pentru interesele sale proprii. Şi în *Lysis* (221 ci şi urm.), egalitatea οἰκεῖα = ἀγαθόν e respinsă ca relativistă. *Cf.* B. Witte, op. rit., p. 83. În *Statul*, 386 e, βέλτιστον e stabilit drept οἰκειότατον. Pentru οικεία vezi şi comentariul lui Otto Apelt.

63. Prodicos dobândise o neasemuită faimă prin arta de a deosebi diferitele nuanţe ale cuvintelor sinonime. *Cf. Hipp. maior*, 282 e, şi *Prot.*, 337 a-o.

66. Socrate foloseşte verbele „a face" (ποιεῖν) şi „a săvârşi" (πράττειν), cât şi substantivele care le aparţin fără să facă vreo deosebire. De pildă, în paragraful 164 e o τά κακά πράττων. În timp ce după definiţia lui Critias nu se poate spune decât ἀγαθά πράττειν. \fezi şi V & lther Freymann, *Platons Suchen nach einer Grundlegung aller Philosophie*, Leipzig, 1930, p. 30, şi Max Pohlenz, op. cit., p. 49.

67. Socrate îl aduce pe Critias să confirme încă o dată şi „în toată limpezimea” că *sophrosyne* înseamnă săvârşirea binelui. Această των άγαθών πράξις e socotită cea de-a patra definiţie a *sophrosynd* (după cele trei definiţii formulate de Charmides) de către C. Ritter, *Platon*, München, 1910, p. 346.

68. E ironică încuviinţarea lui Socrate, anticipând parcă, prin atotcuprinderea ei, nelimitatele posibilităţi de exprimare ale conceptului.

69. *Cf.* 162 e.

70. Compară cu *Lahes*, 193 c-d, unde întrebarea prin referirea directă la viaţă şi moarte relevă o mai puternică tensiune.

71. Compară cu *Gorgias*, 3 η ci şi e.

72. *Cf.* 163 c.

73. Critias preferă să-şi retragă definiţia întrucât după spusele sale chiar şi cel care acţionează inconştient ar poseda *sophrosyne*. El o va înlocui cu „a se cunoaşte pe sine” (έαυτόν γιγνώσκειν). *Cf* Jörg Kube, *Τέχνη und Αρετή: Sophistisches und Platonisches Tugendwissen*, Walter de Gruyter, Berlin, 1969, p. 138. Vezi şi P. Friedländer, op. cit., p. 72, şi M. Pohlenz, op. cit., p. 46.

74. Aceeaşi interpretare a maximei delfice, pe care Critias o aşază drept ţintă a noii sale definiţii, apare şi în *Protagoras* (343 a). Vezi P. Friedländer, op. cit., p. 72; C. Ritter, op. cit., p. 346, şi Nicolai Hartmann, *Platos Logik des Seins*, Berlin, 1963, p. 182. împrejurarea că Platon poate releva formula „a se cunoaşte pe sine” ca salut al zeului pare să indice faptul că zicala aceasta era primul lucru vizibil celor care intrau în templu. Vezi W. Roscher, „Die Bedeutung des E zu Delphi und die übrigen γράμματα Δελφικά”, în: *Philologus*, 39, 1900, pp. 21 – 41. Mărturia platonică e cea mai timpurie pe care o avem despre maxima delfică. Originea ei nu e încă îndeajuns clarificată.

73. Vezi interpretarea „politică” a lui Wilamowitz-Moellendorff, op. cit., p. 200: „Nu este greu de imaginat cum înţelegea radicalul om al violenţei acest avertisment

şi această virtute […]; omul de rând trebuie să-şi recunoască subordonarea […]. Cizmarule, rămâi la calapodul tău! […]”.

76. Γιγνώσκειν έαυτόν sau επιστήμη έαυτοί), cum apare câteva rânduri mai jos (165 e 4), e considerată de C. Ritter drept a cincea definiţie dată *sophrosynei* (op. cit., p. 136).

77. După determinarea lui Critias, că *sophrosyne* ar închide întotdeauna înăuntrul ei actul cunoaşterii, Socrate conchide că ea este o ştiinţă determinată având un obiect determinat. Înăuntrul terminologiei platonice, aşa cum se poate observa în *Pântagoms*, 352 e, şi în *Statul*, 476 d-477 d, 478 a, γιγνώσκειν iese la iveală ca verb aparţinând substantivului έπιστήμη. În timp ce γιγνώσκειν se referă la actul cunoaşterii, έπιστήμη desemnează „posesiunea ştiinţei” (έπιστήμης που έξιν, *Theaitetos*, 197 b. Compară şi *Euthyd.*, 277 b-o).

78. Conceptul atic pentru ştiinţa de specialitate, pentru partea teoretică a unei capacităţi practice era în secolul al V-lea έπιστήμη. Cuvântul e relativ nou. Homer cunoaşte numai verbul έπίστασθαι cu indicarea unei capacităţi practice ori intelectuale (E 50), iar substantivul apare pentru prima oară abia la Bacchylides (X, 35 – 48, Snell). La Sofocle, „tragerea cu arcul” e socotită *o ştiinţă* (*Filoctet*, 1057), iar la Tucidide conceptul are un înţeles foarte apropiat de τέχνη (1, 49, 3; z, 4 etc.). Un asemenea sens s-a păstrat şi la Platon (Ap., 22 d; *Gong.*, 5U c), iar în *Statul*, 438 d, apare „ştiinţa construirii de case”. În toate aceste cazuri έπιστήμη fiind înţeleasă ca iscusinţă tehnică, drept ştiinţă specială precisă. Thtuşi, la Platon, conceptul de *episteme* are încă de la început un sens dublu şi îndeplineşte o funcţie dublă. Pe de o parte, el serveşte răfuielii cu sofiştii pe linia unei supraştiinţe şi prin aceasta e cercetat în structura sa de ştiinţă specială. Pe de altă parte, el înlocuieşte acea supraştiinţă sofistă şi devine prin analogie cu acţionarea creatoare de valoare şi meşteşugărească ştiinţa conducătoare cea mai înaltă,

căreia doar folosinţele tehnice îi dau valoare. Vezi Jorg Kube, op. cit.

79. Principiul utilitar e unul de bază în sistemul platonician. Tot ceea ce e frumos şi bun e în acelaşi timp χρήσιμός, adică util, convenabil, corespunzător conceptului său. Socrate ajunge la concluzia că frumuseţea în sine (*Kalon Kathauto*) nu există fără să fie asociată *utilului*. Frumos e numai utilul pentru Socrate. Un adolescent care dansează e mai frumos – gimnastica fiind utilă corpului său – decât cel care stă în repaus (*Timaios*, 87 de). Vezi R. Bayer, *Histoire de YEsthétique*, Paris, 1961, p. 25.

80. Obiectul medicinei este cunoaşterea a ceea ce e sănătos (165 d), al arhitecturii, construirea caselor. Pe baza acestor două exemple tehnice stereotipe Socrate dovedeşte cel de-al doilea caracter esenţial al ştiinţelor: folosul lor.

81. Prin această întrebare, Socrate se contrazice de fapt; iar opoziţia care se iveşte aici va hotărî mai departe asupra întregii discuţii. El caută să adapteze definiţia sa despre *sophrosyne*, care „nu e o ştiinţă la fel cu celelalte", la tradiţionala τέχνη în înţeles de ştiinţă specială. Iar Critias i-o va reproşa. Vezi N. Hartmann, op. cit., p. 182, şi Jorg Kube, op. cit., pp. 157 – 160.

82. Din calcul ori geometrie nu provine un rezultat concret (ἔργον), aşa cum prin arhitectură provine casa ori prin ţesătorie veşmintele. Se obţine un soi de ierarhie a ştiinţelor al cărei criteriu de ordine e gradul respectiv de abstractizare.

83. Vezi E. de Strycker, *Trois points de Terminologie Mathématique chez Platon*, REG 63, 1950, p. 54: „[...] *la logistique du* Charmides *et du* Gorgias [...] *nest rien d'autre que la théorie des rapports et proportions dans leurs applications* «*au pair et împăir*», *c'est-à-dire aux nombres entiers*".

84. Critias va respinge şi această întrebare ca nepotrivită, arătând că, după el, căutata ştiinţă trebuie

deosebită nu numai de o cunoaştere meşteşugărească, ci şi de fiecare ştiinţă teoretică. Prin aceasta, el va da definiţiei *sophrosynei* o nouă formă.

85. Opoziţia dintre cele două metode de cercetare (a lui Critias şi a lui Socrate) trimite la însuşi sensul dialecticii platonice (vezi B. Witte, op. cit., p. 111). Critias, pornind de la afirmaţiile lui Socrate, încearcă să definească conceptul unei ştiinţe suprem conducătoare care stă deasupra tuturor celorlalte ştiinţe, prin aceasta neputând fi măsurată după normele lor de măsurare. Socrate opune acestei revendicări argumentele cu care respinsese încă înainte supraştiinţa sofistică. Fiecare din cele două poziţii are principial temeiul ei, niciuna nu e falsă. Cercetarea va duce mai departe spre definirea acelui obiect deosebit al ştiinţei *sophrosynei*.

86. În opoziţie cu ştiinţele speciale ale medicinei sau arhitecturii, *sophrosyne* e considerată o cunoaştere a altor forme de cunoaştere şi totodată a ei înseşi (άλλων έπιστημών έπιστημη και έαυτής).

87. *Cf.* 165 b-o.

88. În clipa în care conceptul de „ştiinţă" devine obiectul cercetării, Platon dă socoteală de metoda sa. El îl lasă pe Critias să ridice împotriva lui Socrate reproşul unei conduceri neobiective a discuţiei. împotriva unei astfel de învinuiri, Socrate se mai apărase (165 b): „Întârzii odată cu tine în dezlegarea problemei acesteia, pentru că nici eu însumi nu o lămuresc" Vezi şi *Gorgias*, 506 a (ζητφ κοινή μεθ ύμών [...]).

89. Vezi Ap., 20 c.

90. Ar fi vorba de propria activitate a lui Platon. Interesat în problema expusă, o cercetează însă şi pentru discipolii săi.

91. Apar formulări asemănătoare în *Gorgias*, 506 a, *Cratylos*, 411 b, şi *Phaidon*, 98 b.

92. În aceste din urmă schimburi de cuvinte e păstrat îndeosebi (arată B. Witte, op. cit., p. ui) caracterul istoric al celor doi parteneri. Critias, „sofistul", susţine problema

supraştiinţei (aşa cum o primise Platon de la Protagoras şi Gorgias), iar Socrate, „eleneticui, caută să se opună revendicărilor sofiste. Astfel Platon integrează în opera sa – în forma „dramatică" a dialogului – punerea întrebării care-i parvenise prin tradiţie; pentru ca, pornind de la ea, să rezolve aporia propriului gând.

93. Critias îşi reia afirmaţia de la 166 c.

94. Socrate va relua întrebarea (167 c), adâncindu-i înţelesul. Va fi vorba nu doar de o ämaxfipr) a Tuaxfip în ci şi de o a Tuaxfipr) ocvrj Tuapoauvâi o. În *Statul*, tema „agonală" cere atât cercetarea esenţei justiţiei, cât şi a injustiţiei (*Statul*, II, 358 a-b). În *Euthyphron*, Socrate cere interlocutorului nu numai definirea pietăţii, ci şi a impietăţii (3 c-d). Întrebat asupra virtuţii, Menon va răspunde spontan şi asupra viciului (*Menon*, 72 a). Niciodată nu va putea fi cercetată plăcerea fără a se cerceta în acelaşi timp şi durerea (*Philebos*, 31 b). Vezi V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon*, p. 274.

93. Prin această egalare, se introduce pe o a doua treaptă acel lucru pe care Critias voia să-l vadă exclus prin relaţia cu sine a ştiinţei ştiinţelor: obiectul ştiinţei deosebit de ea însăşi. *Cf.* B. Witte, p. 123. Transpunerea definiţiei în formă verbală face vizibilă, într-o formă gramaticală mai limpede, necesitatea unui obiect al cunoaşterii.

96. Literal: „a treia oară în cinstea [zeului] salvator". Cu această formulă de rugăciune care era rostită în timpul ospăţului, la libaţia celui de-al treilea pahar, Socrate întreprinde ultima încercare de a defini *sophrosyne*, după ce amândouă definiţiile anterioare ale lui Critias („a face ale sale" şi „a se cunoaşte pe sine") nu duseseră la o rezolvare definitivă. Invocarea lui Zeus ar indica faptul că dialogul intră acum în faza sa decisivă. În privinţa formulei, vezi Pindar, Ist., 6, v. 7; Eschil, *Choeph.*, v. 1073, şi chiar *Statul*, 383 b. Vezi de asemenea K.A. Benkendorff, *Untersuchungen zu den Platonischen Gleichnissen, Vergleichen und Metaphern aus dem Bereich der Gymnastik und Agonistik*, Inaug.

— Diss., Tübingen, 1966, p. 94.

97. Compară cu 163 d fin.

97 b. V. Goldschmidt, *op. ei t*, pp. 283 – 286, dă o interesantă comparaţie cu un loc similar din *Statul*, 430 c-d.

98. Pentru a-şi limpezi nedumerirea, Socrate va aşeza *sophrosyne*, pe rând, alături de alte concepte funcţional asemănătoare, cărora le va atribui câte un obiect corespunzător, în mod necesar provenit din mai întâi numitul concept activ. Printr-o asemenea metodă, pe care Aristotel o caracteriza sub numele de *epagoge*, socotind-o tipică lui Socrate, se arată că o relaţie de sine aşa cum e formulată în cunoaşterea cunoaşterii nu era cu putinţă.

99. Vederea e raportată la culoare; aceasta din urmă fiind obiectul ei „ideal" Compară cu *Theaitetos*, 136 c.

100. Dorinţa este întotdeauna dorinţă a plăcerii. Vezi *Phaidros*, 237 d (ή μέν έμφυτος ούσα έπιθυμία ήδονών).

ιοί. Că voinţa e pusă în legătură cu binele se poate vedea şi în *Gorgias*, 468 e (τάγάρ άγεχθα βουλόμεθα). Înşiruirea conceptelor merge până la episteme. În ce fel trebuie gândit acest raport între conceptul activ şi obiectul în genitiv o arată cercetarea amănunţită a unei situaţii asemănătoare din *Statul* (436 b-437 c).

102. Toate comparativele care vor urma (şi pe care Socrate le alătură exemplului cunoaşterii, care e cunoaştere a ceva şi are proprietatea de a trimite către ceva) sunt de regăsit în *Statul* (438 b-o). Kurt Schilling, în *Platon – Einführung în seine Philosophie*, 1948, pp. 44 – 43, trimite pentru locurile acestea la *Parmenide*.

103. Imperfectul verbului είναι în locul prezentului exprimă o anterioritate logică şi, prin aceasta, exemplul de regulă a unei relaţii la obiectul în sine, în opoziţie cu situaţia de excepţie a raportului cu sine, afirmă B. Witte, op. cit., p. 118. Compară cu *Statul* (436 b-o) εΐσόμεθα <5 τι οΰ ταυτόν ήν [...]. Pe baza comparaţiilor [din exemplele enumerate, Socrate încheie într-o formulă abstractă.

104. Acest nou introdus concept (κίνησις αυτή

ἑαυτήν κινεῖν) primeşte în opera mai târzie a lui Platon o strictă determinare din punctul de vedere al conţinutului. În *Phaidros*, „mişcarea care se pune în mişcare pe ea însăşi" apare ca un soi de temei originar nenăscut, ca suflet al lumii, izvor şi început al oricărei mişcări (243 c) (vezi şi *Legile*, X, 894 de 893 e, 896 a).

103. În *Cratylos*, căldura în opoziţie faţă de trup e socotită printre procesele interioare şi pusă pe acelaşi plan cu mişcarea sufletului şi a gândirii.

106. „Omul de format mare" (ο μέγας άνηρ) e definit în *Legile* (730 de). În *Charmides*, el trebuie să stăpânească arta diviziunii (168 b). O asemenea artă aruncă lumină asupra tuturor celorlalte (*Philehos*, 16 c), în măsura în care ea mijloceşte între unul şi infinitatea unui domeniu; „[...] *daher kann der mythische Vorgänger des* «*grossen Mannes*» «*cine Art Prometheus*» *genannt* werden" (comentează B. Witte, după *Philebos*, 16 d, op. cit., p. 123).

107. În vreme ce convorbirea sfârşeşte astfel în aporie, Socrate face să atârne rezolvarea de fapt a problemei de persoana unui conducător, condiţie în care se manifestă certitudinea lui Platon de a fi el însuşi acel subiect cunoscător. Rezultat la care ajung atât M. Untersteiner, „Studi Platonici. II Carmide", ACME18, 1936, 19 – 67, p. 41, cât şi B. Witte, op. cit., p. 124.

108. Argumentul lui Socrate e dublu. În primul rând el pune la îndoială egalitatea propusă de el între cunoaşterea de sine şi noua formă a definiţiei. La protestul lui Critias, el face un pas mai departe afirmând că, în amândouă cazurile noii formule, „cunoaşterea" nu poate fi aceeaşi.

109. „*Damit ist eine Implikation, die der Begriff* einer *Wissenschaft der Wissenschaft enthalten könnte und die vor allem durch die von Kritias gefundene Formulierung* «*Wissenschaft der anderen Wissenschaften*» *nahegelegt zu werden schien, ins Bewusstsein gehoben und widerlegt*", comentează în locul acesta B. Witte, op. cit., p. 127.

Socrate arată că ştiinţa căutată, chiar într-o formă derivată, nu poate avea un obiect specific. Ea nu poate fi decât ştiinţa acelui lucru care poate să fie ştiinţă.

110. Medicul şi înţeleptul nu pot „vorbi" (*Siolkeyso Qai*) împreună, întrucât unul e specialist în ceea ce-i „sănătos", iar celălalt, în „cunoaştere". Astfel *sophrosyne* şi „utilul" se despart.

ui. Max Pohlenz, op. cit., p. 34; Untersteiner, op. cit., p. 38, şi T.C. Tuckey, *Platos Charmides*, Cambridge, 1931, p. 98, au vrut să vadă în noua formulare o raportare la întrebarea socratică şi prin urmare au înţeles această parte a dialogului ca pe o discuţie privind interpretarea vieţii lui Socrate.

112. Modul ireal al vorbirii, care e păstrat fără excepţie şi în reprezentarea următoare a folosului *sophrosynei*, ar fi un indiciu al caracterului utopic al conţinutului ei. Statul guvernat de *sophrosyne* apare doar ca imagine ideală, fără posibilităţi de realizare.

U3. Socrate schiţează o „structură socială" în care înţeleptul cârmuieşte asupra celui neînţelept. Căutarea unei definiţii a *sophrosynei* care prin analiza categorială a 7110 x1 a Tuaxfjpric; părea a fi o problemă pur epistemologică îşi arată aici caracterul ei politic. Compară şi cu *Prot.*, 318 c319 a.

U4. În miturile eshatologice din *Gorgias* şi *Protagoras* oamenii sunt pedepsiţi în urma „greşelilor" lor, pe când cei „fără greşeală" ajung în Insulele Fericiţilor (*Gorg.*, 316 b-o, 323 b). Întocmai şi aici „eudaimonia" e întemeiată pe eliberarea de greşeli. Vezi şi *Gorg.*, 507 b, *Alcib.*, 116 b, *Statul*, 353 c-354 b, şi trimiterile lui L. Robin de la nota 40. În *Statul* apare aceeaşi misiune a polisului de a realiza fericirea tuturor cetăţenilor săi.

115. Un asemenea stat ideal ca acesta înfăţişat de Socrate, în care să se împlinească „ştiinţa înţelepciunii", apare însă (spre deosebire de cel din *Statul*) ca o pură utopie. Contrar lui R. Dieterle, care nesocoteşte funcţia pozitivă a utopiei: „*Doch es war offenbar nichts weiter als*

cine grosse «utopische» Illusion, da sich gezeigt hat, dass es ein *solches Wissen nirgendwo gibt*” (p. 266), B. Witte i-o acordă din plin: „*Doch diese Utopie hat cine positive heuristische Funktion*; *sie ist das ideale Leitbild*, *das «Gut»* (*αγαθόν*), *das zum Auffinden jener obersten leitenden Wissenschaft führt* […]” (p. 131).

116. Socrate, care combătuse până acum numai definiţiile independente ale lui Charmides şi Critias ori modificările tezelor lui Critias, va încerca să demonstreze imposibilitatea utopiei schiţate de el însuşi.

117. Socrate va anula în concluzia arătată drept „vis” premisa de bază a utopiei sale, întrucât el se îndoieşte asupra folosului înţelepciunii.

118. Socrate îşi aminteşte cuvintele Penelopei din cântul XIX al *Odiseei* despre visele care pătrund prin poarta de fildeş – cele amăgitoare – şi adevăratele vise, acelea care intră pe poarta de corn. Visul lui Socrate are acelaşi dublu înţeles ca şi cel al Penelopei. În *Odiseea* e vorba de un *αίνον δνειρον*, o spune Odiseu (XIX, 568). El se va dovedi însă aducător de noroc. Platon pune în paralel cele două vise, dând astfel o precisă interpretare conexiunii structurale a propriei sale opere. Prin caracterul său elenetic visul lui Socrate e şi un *αίνον ονειρον*, întrucât el nimiceşte imaginea fericită a statului desăvârşit. Dar chiar această nimicire „vesteşte adevărul”, spune B. Witte, op. cit., p. 133.

119. Chiar şi mantica e încadrată ironic ca „ştiinţă a viitorului” într-o societate tehnic perfectă şi condusă de ştiinţă.

120. Expunerea se rezumă pentru Socrate la conceptul de „a săvârşi potrivit cunoaşterii” (*έπιστημόνως πράττειν*). E vorba din nou, ca în „utopie”, de o societate în care domneşte *sophrosyne* „*φυλάττουσα*”, aşa cum e numită şi în *Statul*. Dacă în Utopie a fost relevată doar „buna acţionare” ca urmare a predominării *sophrosynei*, acum aceasta este expusă în înţeles unilateral tehnic. Vezi şi R. Dieterle, op. cit., p. 283: „*Der grosse Vorbehalt*

gegenüber dem technischen Wissensideal ist damit ausgesprochen”.

121. „*Es ist der alte Sokrates*”, comentează B. Witte, cel care caută să combată revendicarea unei ştiinţe atotconducătoare prin analogii cu ştiinţele speciale (*ap. cât.*, p. 134).

122. După ce toate obiectele parţiale ale cunoaşterii sunt respinse categoric de Critias, mereu repetată întrebare asupra cauzei fericirii (care obţinuse o rezolvare în conţinutul oarecum abstract al Utopiei) îşi află în sfârşit răspunsul: căutata ştiinţă e „ştiinţa despre bine şi rău”. Această definiţie pare în consonanţă cu formularea mai timpurie a lui Critias despre „săvârşirea binelui” (163 e).

123. Găsită ştiinţă are caracter de universalitate, nu însă în sensul unei cârmuiri enciclopedice a tuturor ştiinţelor speciale, ci în înţelesul celei mai înalte ştiinţe a valorii.

124. Această rezolvare ultimă aduce cu sine totodată şi cea mai adâncă aporie. Socrate constată opoziţia dintre ştiinţa binelui şi a răului care s-a arătat drept condiţie a posibilităţii utilului şi ştiinţa ştiinţelor ca definiţie a înţelepciunii. Vezi şi M. Pohlenz, op. cit., p. 49.

125. Nu numai că n-a putut fi găsită nicio definiţie pentru înţelepciune, dar nici măcar părerea că e folositoare nu s-a confirmat vizibil. Vezi M. Pohlenz, op. cit., p. 47.

126. Trimisă *ad absurdum* şi ultima cunoaştere pozitivă a obiectului cercetării, dialogul sfârşeşte prin cuvintele acestea. Că înfrângerea nu este însă definitivă o arată ironia cu care Socrate reia o asemenea concluzie: (vezi K. Schilling, op. cit., p. 48, şi B. Witte, op. cit., p. 136) „Şi parcă totuşi, nu-mi vine să cred că lucrurile stau chiar aşa, ci mai degrabă eu aş fi un prost cercetător. Înţelepciunea doar e-un mare bine şi dacă o ai – cred eu – ar trebui să fii şi fericit”. Astfel de cuvinte îi îndeamnă pe Charmides şi pe cititori să lase contradicţia pe seama unui „cercetător mai bun” care ar fi Platon însuşi.

127. C/155C-157C.

HIPPIAS MINOR

Eudicos, fiul lui Apemantos, care este pomenit şi în dialogul *Hippias Maior*, 286 b 6, pare să fie prietenul şi gazda lui Hippias la Atena. Necunoscut din altă parte.

2. Despre acest personaj care dă numele a doua dialoguri platoniciene, vezi *Notele* la *Hippias Maior*, în: Platon, Opere, vol. II, Bucureşti, 1976, pp. 108 şi urm.

3. Dialogul se naşte în prelungirea unei scene a cărei morfologie nu poate fi reconstituită în detalii. Ceea ce s-a petrecut înainte ne este doar sugerat de un personaj auxiliar (în speţă Eudicos), care mijloceşte trecerea de la scena consumată la dialogul propriu-zis. Hippias a făcut tocmai dovada talentului său de conferenţiar terminând una dintre acele lungi expuneri

(ἐπίδειξις) cu caracter moralizator în care excelau mai toţi sofiştii. Expunerea era pesemne o mostră de virtuozitate oratorică; vorbitorul orânduia după o topică personală sensurile unui text devenit componentă a conştiinţei colective: se pornea de la un fragment unanim cunoscut, de la o „întâmplare homerică" ce căpăta funcţia unei parabole. Miezul epic, care se preta la speculaţii etice, constituia astfel punctul de pornire al unui discurs care treptat devenea predică şi investigaţie pedantă în speciile virtuţii. Că Hippias proceda în acest chip ne arată propria sa relatare (cf. *Hp*. Mα., 286 a 3-b 3) despre prelegerea asupra îndeletnicirilor frumoase, ţinută de sofist la Sparta şi apoi la Atena. Dacă vorbeşte deci despre Homer, Hippias nu o face asemenea rapsodului Ion, care evolua mai degrabă sub semnul animalităţii spiritului, de vreme ce în discuţiile culte moţăia intermitent, refăcându-şi circuitele cerebrale numai când cineva rostea numele marelui poet (cf. *Ion*, 332 b-o). A vorbi despre Homer nu reprezintă pentru Hippias o practică secundă, *ein Nebenberuf* (cf. Friedländer, 1964, II, 123), ci etalarea principalei sale specialităţi; Hippias este în principal un moralist de profesie (cf. şi Momigliano, 1930, 322), iar

epopeea homerică devine pentru el marea carte cu poze a moralei (*das beliebteste moralische Bilderbuch*; Friedländer, 1964, II, 123).

Sofistul conferenţiase pesemne în incinta unei şcoli ca aceea a lui Feidostratos, despre care pomeneşte dialogul *Hippias Maior* (286 b). Prelegerea sa, a unui personaj de notorietate panhelenică, trebuie să fi avut aerul unui act de mondenitate culturală. Participanţii nu erau practicanţi de elită ai filosofiei (din moment ce Eudicos observă că de-abia acum „am rămas între noi, oameni care ne îndeletnicim stăruitor cu filosofia" – μάλιστα της έν φιλοσοφία διατριβής); erau în schimb persoane de gust, „în stare să preţuiască cele auzite", cum îşi defineşte însuşi Hippias auditoriul ideal (cf. *Hp*. Mα., 286 c).

— Deci prelegerea a luat sfârşit, Hippias a primit laudele de rigoare şi publicul s-a risipit. Locul acţiunii s-a mutat între timp în faţa sălii de conferinţe, astfel încât ne aflăm undeva *im Freien*, spaţiul predilect de desfăşurare a discuţiei în dialogurile platoniciene mici (cf. Friedländer, 1964, L169 şi urm.). Pe scenă au rămas doar personajele dialogului; Socrate, care s-a ţinut tot timpul deoparte, le apare acum celor doi în eminenţa tăcerii şi a reţinerii sale. În această situaţie intervine replica inaugurală a lui Eudicos. Intervenţia sa reprezintă în primul rând rezolvarea psihologică a situaţiei, căci suprimă o dublă aşteptare: a lui Hippias, care este evident dornic să afle gândul lui Socrate despre evoluţia sa oratorică; a lui Socrate, care are de spus mai mult decât o vorbă de laudă.

4. Nu este foarte limpede dacă întrebarea pe care Socrate urmează să i-o adreseze lui Hippias i-a fost sugerată acestuia de o afirmaţie a lui Apemantos făcută într-un timp nedeterminat sau, după cum reiese de la 364 b, lui Socrate i-a inspirat-o însuşi discursul lui Hippias. Pentru a suprima neînţelegerea, trebuie să presupunem că Apemantos era şi el prezent la prelegerea lui Hippias şi că alegaţia sa, auzită şi de Socrate, reprezenta un comentariu

făcut în prelungirea spuselor conferenţiarului.

5. Că interpretarea poeţilor era un punct esenţial al educaţiei sofistice o arată Protagoras în dialogul care-i poartă numele (338 e-339 a): „Eu cred, Socrate, a zis el, că pentru un om cea mai importantă parte a educaţiei este priceperea în domeniul poeziei; aceasta înseamnă să fii în stare a-ţi da seama, în privinţa celor spuse de poeţi, care sunt bine ticluite şi care nu, şi să ştii să le explici, iar atunci când eşti întrebat să ştii să dai seamă" (trad. Şerban Mironescu, Platon, *Opere*, vol. I, Ed. Ştiinţ. şi Encicl., Bucureşti, 1976, p. 454). Pentru această problemă vezi şi Werner Jaeger, *Paideia*, II, p. 178, nota 55.

6. Locul desemnat cu numele general de Olimpia FOX – upma), unde, începând cu secolul al VII-lea î.Hr., se celebrau faimoasele întreceri sportive, nu era propriu-zis un oraş, ci o vastă incintă sacră, reunind edificii, temple şi altare închinate diferitelor zeităţi, populată îndeobşte de o mână de preoţi şi magistraţi, de pelerini veniţi să consulte oracolul lui Zeus, precum şi de atleţi care se antrenau aici în vederea jocurilor. Cu multe săptămâni înaintea deschiderii întrecerilor începeau să sosească la Olimpia din toate părţile lumii elenice, din Cirene, Sicilia şi Grecia Mare, din insulele Mării Egee şi din oraşele Asiei Mici, ambasade ale cetăţilor, pelerini, scamatori, acrobaţi, negustori etc. De la mijlocul secolului al V-lea î.Hr., în spaţiile interludice se înfiripă şi un agon al spiritului în care se confruntau erudiţia, talentul oratoric şi cel poetic (*cf.* mai jos 368 c-d: „Dar mai spuneai că ai venit acolo cu poezii, epopei, tragedii, ditirambi şi multe şi felurite discursuri în proză. Afirmai că şi ştiinţele despre care am vorbit adineaori le cunoşti mai bine decât oricine Hippias, a cărui cetate de baştină, Elis, se afla în preajma Olimpiei, se simţea aici, firește, în largul său, mai ales că, după propria-i spusă (364 a 6 – 8), îşi întrecuse dintotdeauna concurenţii în materie de erudiţie.

7. Platon nu va pierde niciun prilej pentru a sublinia caricatural suficienţa de sine (*autarhia*) care emană din

toate cuvintele lui Hippias. Dar, aşa cum această *autarhie* nu are nimic comun cu notele individualismului cinico-stoic, deopotrivă ea nu trebuie înţeleasă nici superficial, ca expresie nesuferită a unei îngâmfări nemăsurate. Revelatoare în acest sens este disocierea făcută de Momigliano (1930, pp. 322 – 323): „Ar fi greşit să interpretăm această încredere în sine ca un pur orgoliu născut din conştiinţa valorii individuale. E vorba mai degrabă de o metodă pe care Hippias o profesa şi ale cărei norme le şi formulase. *Autarhia* lui Hippias este întru totul intelectuală şi îşi găseşte temeiul în certitudinea putinţei de a stăpâni scibilul. A poseda scibilul înseamnă înainte de toate a poseda ştiutul. De aceea mnemotehnia este condiţia ştiinţei multiforme a lui Hippias […]. Totuşi o *autarhie* intelectuală nu se poate limita la culegerea unor noţiuni gata făcute. *Autarhia* presupune în mod obligatoriu absenţa misterelor, a lucrurilor neştiute care limitează deplinătatea omului. Absoluta încredere de a putea cunoaşte totul şi săvârşi totul, atât de caracteristică lui Hippias, nu poate să se nască decât dintr-un raţionalism absolut. *Autarhia* şi raţionalismul trebuie să se întâlnească, şi *autarhia* trebuie să exprime certitudinea stăpânirii faptelor de către minte”.

Observaţia lui Momigliano se cere însă completată: o asemenea certitudine nu se poate naşte decât în condiţiile unui optimism gnoseologic pe care nu-l justifică decât o fază precritică a cunoaşterii. Căci raţionalismul nu-l împiedică pe Socrate să propună viziunea dramatică a efortului care desparte apetitul cogniţiei de obiectul cunoaşterii. Iar dacă ajunge să pună în joc sofismul şi să evidenţieze paradoxul, dialectica socratică o face tocmai pentru a submina seninătatea juvenilă care însoţeşte epistemologia născută în prelungirea unei istorii necritice a cunoaşterii. Hippias nu avea nici conştiinţa revizuirii critice a domeniului ştiutului, nici pe aceea a demersului infinit complicat care ne desparte de scibil. Epistemologia lui este rudimentară în măsura în care posibilitatea

cunoaşterii este întemeiată pe sacralizarea istoriei cunoştinţelor. Este fatal ca în aceste condiţii şovăiala fecundă proprie scepticismului metodologic să fie înlocuită cu mnemotehnica, iar din examen critic al cunoştinţelor şi investigaţie mereu reînnoită a realului, ştiinţa să devină procesul finit de rememorare a celor deja cunoscute.

8. Se poate vorbi în dialogurile platoniciene de un topos al laudei de sine dublat de elogiul socratic adus interlocutorului. Deci pe de o parte performanţe (πράγματα) de excepţie relatate cu satisfacţie nedisimulată de autorul lor, pe de alta elogiul socratic alcătuit îndeobşte din exclamaţii admirative prin care Socrate îl fericeşte mai întâi pe conlocutor pentru calităţile sale „demne de invidiat”, apoi pe părinţi şi patria acestuia de a-i fi dat naştere. Aşa apar lucrurile la suprafaţă, şi s-ar spune că totul se rezumă la sensul superficial al ironiei socratice. *În fond*, acest topos al laudei de sine circumscrie locul unde va surveni refutaţia socratică (ἔίλεγξις). Tema internă a dialogului se naşte astfel din transformarea excelenţei afişate în vulnerabilitate demonstrată. A se vedea pentru ilustrarea acestui topos *Ion*, 330 b 5-d 3; *Hp*. Mα., 281 ai-c3; 286 a 3 – 6; *Euthd.*, 273 e 1274 b 1.

9. Cu clasica formulă de comutare (*cf. Hp*. Mα., 286 a/Ατάρ τί δή… („Acum însă…”) se marchează trecerea de la introducere (*dispositio*, schiţa personalităţii interlocutorului, ceremonii lingvistice, false laude socratice etc.) la dialogul propriu-zis. De aceea, imediat cade întrebarea care dă semnalul de începere a discuţiei: *Care din doi ţi se pare mai presus şi în ce privinţă*? (πότερον άμείνω και κατά τί). Iar după o nouă diversiune stilistică (364 b 5 – 364 e 1), întrebarea revine (364 e 2): *Prin ce-i deosebeai*? (πώς διέκρινες αυτούς).

10. Πολυτροπώτατον. Discuţia se deschide în continuare pe linia acestui termen, pe care Socrate îl priveşte ca nedeterminat; πολύτροπος este un om *variat înzestrat întru săvârşirea a ceva*; *„the most resourceful”* traduce Muhlem (1968, p. 283) în acest context. Este

evident că Hippias îi dă încă de pe acum un sens negativ; Socrate îl primeşte însă în neutralitatea lui semantică, înţelegând că a fi viteaz şi versatil sau înţelept şi versatil nu se exclud. Drept care, pentru el, Odiseu rămâne încă nedefinit. Întrebarea următoare (364 e 5) va cere specificarea expresă a lui πολύτροπος în vederea dobândirii specificului personalităţii odiseice.

11. Prin această întrebare Socrate caută să obţină de la Hippias o determinare a lui πολύτροπος care să-l definească pe Odiseu aşa cum înţelepciunea îl defineşte pe Nestor şi vitejia pe Ahile. Întrebând dacă Homer îl înfăţişează pe Ahile ca pe un om versatil, Socrate îl va face pe Hippias să explice prin ce anume le exclude calitatea de πολύτροπος pe celelalte două.

12. Răspunzând astfel, Hippias enunţă explicit sensul negativ al abilităţii odiseice: din moment ce „dimpotrivă" (άλλά) Ahile este „sincer şi dintr-o bucată", rezultă că πολύτροπος înseamnă în cazul lui Odiseu „şiret", „ipocrit", „făţarnic", „mincinos". Din acest moment Ahile nu mai este definit *în sine*, prin vitejia sa, ci *relaţional*, prin opoziţie cu Odiseu. Noua situaţie îşi capătă formularea directă şi sintetică la 365 b 4 – 5: „Ahile este sincer şi dintr-o bucată (άληθής τε και άπλοϋς), iar Odiseu, versatil şi mincinos (πολύτροπος τε και ψευδής)".

13. Λιταί, titlul clasic al cântului IX al *Iliadei*: Odiseu, Aias şi Phoinix încearcă, prin rugăminţi (λιταί), să potolească mânia lui Ahile şi să-l readucă pe câmpul de luptă.

14. *Iliada*, IX, 308 – 314, dar cu un text destul de diferit faţă de cel homeric tradiţional. Invocând aceste versuri, Hippias se sprijină pe textul homeric pentru a-şi preciza gândul cu privire la naturile veridice şi la cele polytropice, în speţă cu privire la firea (τρόπος-ul; *cf.* 363 b 3) fiecăruia din cei doi eroi paradigmatici: în această fază a discuţiei, când Hippias face încă hermeneutică de text, ψευδής este cel care gândeşte şi alta spune, iar άληθής este cel care spune ceea ce gândeşte.

13. Spre deosebire de 364 e 6 – 7, unde πολυτροπία odiseică era determinată printr-un simplu contrast neexplicit (*cf.* nota 12) aici, pentru întâia dată, politropiei i se conferă un sens explicit negativ, pleonastic pentru Hippias, dar aducând un plus de informaţie pentru Socrate, care până acum concepuse termenul ca fiind etic-neutru (cf. şi Muhlem, 1968, 284).

16. Acest pretext la care Socrate recurge şi în alte dialoguri *(cf. Ion)* reprezintă de fapt o strategie de a trece direct, eliminând ilustrările poetice, la obiectul însuşi al dezbaterii. Astfel Socrate îl instituie pe Hippias ca interlocutor nemijlocit şi pe deplin responsabil, nu ca pe un simplu intermediar. Discuţia se defineşte acum în mod hotărât ca o dezbatere de idei, şi nu ca o hermeneutică de text.

17. Λογιστική τέχνη, ştiinţa practică a calculului, spre deosebire de ἀριθμητική τέχνη, ştiinţa teoretică; o λογιστικός era calculatorul abil (cf. Xen., *Memorab. y* I, i, 7; Platon, *Theaitetos*, 143 a).

18. Introducerea calificativului ἄριστος („cel mai bun") nu se justifică dacă e judecată doar în acest context; ea dublează pleonastic pe σοφώτατος („cel mai priceput"). Dar „cel mai bun", introdus aici tautologic *cu sens tehnic*, pregăteşte naşterea ulterioară a sofismului, în măsura în care mai târziu capătă *nuanţă morala*. Se va dovedi între timp că expertul este mincinosul ideal (deţinătorul optim al adevărului este şi deţinătorul optim al falsului). Însă dacă expertul este „cel mai bun" din punct de vedere tehnic nu înseamnă că el este şi „cel mai bun" din punct de vedere moral.

19. Socrate a trecut deci în revistă, folosind un procedeu inductiv, tocmai abilităţile care dau conţinutul polimaţiei lui Hippias: calculul, geometria şi astronomia. Socrate face astfel din Hippias însuşi o paradigmă a identităţii dintre veridic şi mincinos la nivelul tuturor competenţelor sale. De fapt Socrate – şi acesta este sofismul –, dovedind că ştiutorul, şi în speţă Hippias, este

cel mai capabil să spună adevărul şi să mintă, nu a dovedit că cel capabil să mintă este şi mincinosul prin vocaţie; definiţia mincinosului ca δυνατός ψεύδεσθαι (366 b 3) se dovedeşte a fi falsă: mincinosul şi veridicul *pot* fi una şi aceeaşi persoană, dar în realitate nimic nu dovedeşte că şi *sunt*.

20. Strigilul (Στλεγγίς) era un obiect, de obicei de metal, cu ajutorul căruia se îndepărtau, prin radere, uleiul şi praful de pe piele; sticluţa de care e vorba (λήκυθος) era un mic recipient cu gâtul îngust conţinând uleiul cu care atleţii îşi ungeau corpul.

21. Cicero reproduce pasajul în de *Oratoare*, III, 2: „Ajungând la Olimpia în perioada când avea loc marea solemnitate a jocurilor care se celebrau din patru în patru ani, Hippias din Elis se lăudă în prezenţa Greciei întregi de a cunoaşte toate artele, şi nu numai artele liberale şi nobile precum geometria, muzica, literele, poezia şi cele referitoare la natură, morală şi politică, ci şi de a-şi fi confecţionat cu propria-i mână inelul ce-l purta, mantaua care-l înveşmânta şi sandalele cu care era încălţat”.

22. Atât din fragmentele rămase, cât şi din relatările contemporanilor (vezi în principal Platon, *Hippias Maior*) rezultă că Hippias făcea operă de arhivar, fiind un pasionat culegător de date pe care le inventaria în cataloage şi sinopse (*cf*. *Hp*. Mα., *Note*, Despre *personajul Hippias*). De aceea, facultatea pe care o punea în joc Hippias era desigur memoria, devenită în acest context instrument de lucru, iar ştiinţa memorării, mnemotehnica, o adevărată metodă de lucru. Gândul decisiv despre semnificaţiile mnemotehnicii lui Hippias şi conectarea ei cu cultura timpului le-a exprimat Momigliano (1930, p. 324): „Sofistica în ansamblul ei nu cunoaşte […] criteriul genetic pentru a certifica adevărul faptelor. Cercetarea asupra genezei este practicată cu îmbelşugare, dar în sine şi pentru sine. Şi doar cu Tucidide va apărea prima tentativă genială de a cerceta genetic istoria greacă, pentru a-i da acea întemeiere pe care critica faptelor izolate nu o

permitea. Criteriul adevărului era căutat în informaţia însăşi luată izolat, adică judecând în funcţie de mărturia care o furniza şi de conformitatea cu experienţa comună. De aici aparenta contradicţie între spiritul critic al sofisticii şi tonul erudit şi de manual al istoriografiei sale, contradicţie care se explică atunci când înţelegi că acele descrieri şi cataloage vor să fie repertorii de informaţii cernute, când de fapt ele nu pot fi decât repertorii, tocmai pentru că nu e cernut procesul istoric, ci informaţia în sine. Însuşi procesul critic al sofisticii are aşadar rezultatul paradoxal de a îndemna la păstrarea, adunarea şi memorarea tradiţiei. Când se acceptă tradiţia, istoria se reduce în mod firesc la amintire. Din aceste motive, Hippias, care până şi în operele istorice face operă mnemotehnică (*Registrele Olimpiadelor* şi *Denumirile popoarelor*), intră din plin în această tradiţie".

23. Aproape în aceiaşi termeni îl mustră Hippias pe Socrate în *Hp*. Mα., 301 b 1 – 3. Reproşuri asemănătoare i se aduc lui Socrate de către interlocutorii săi şi în *Rep*. *y* 487 a şi urm.; Mm., 80 b şi urm.; *Euthphr*. *y* u b şi urm.

24. *Iliada*, IX, w. 307 – 308 (traducere de G. Mumu).

25. *îl iada*, IX, w. 352 – 358 (traducere de G. Mumu).

26. *Iliada*, I, w. 168 – 170.

27. *Iliada*, IX, w. 644 – 648.

28. Fiul lui Cronos şi al divinităţii marine Philyra, centaurul Chiron reprezintă în mitologia greacă simbolul ştiinţei şi al înţelepciunii puse în slujba principiului paideic. Elevii săi, mai toţi eroi (Jason, Asclepios etc.), dacă nu chiar zei (Apollo), deprindeau de la Chiron arta războiului şi a vânătorii, muzica, morala şi medicina. Amestecat direct în destinul lui Peleu, Chiron devine apoi educatorul fiului acestuia, Ahile.

29. Aceeaşi dezbatere, de astă dată între Socrate şi Euthydemos (altul decât personajul care dă titlul dialogului platonician), este relatată de Xenofon în *Memorab.*, IV, 2, 19 – 20.

30. Că îi sunt dezagreabile macrologiile, Socrate o

spune pe larg în Prt., 334 de punând faptul pe seama memoriei sale scurte („[…] de vreme ce ai de-a face cu unul care e uituc, mai taie din lungimea răspunsurilor şi fă-le mai scurte dacă vrei să te pot urmări” – trad. Şerban Mironescu).

31. Expresiile greceşti sunt aici ποιεῖν şi ἐργάζεσθαι, între care trebuie să presupunem că autorul a gândit o deosebire, fără să putem preciza dacă ea se referă la modalitatea acţiunii sau la efectul ei. În *Phd.*, 60 e, cele două cuvinte puse laolaltă sună redundant: μουσικήν ποίει και ἐργάζου. Într-un context care se complică prin apariţia lui πράττειν, din aceeaşi familie semantică („a acţiona”), ele apar şi în *Chrm.*, 163 b 3 (*cf.* şi nota Siminei Noica din volum). Apelt (1921, p. 48) propune să gândim prin ποιεῖν pura acţiune a săvârşirii, iar prin ἐργάζεσθαι, rezultatul ei ca lucrare finită.

32. Specificaţia εϊπερ τίς ἐστιν ούτος este considerată de interpreţi cheia dialogului, deoarece Platon trimite cu aceste cuvinte la bine cunoscuta axiomă a eticii socratice (*cf.* Xen., *Memorob.*, IV. 2, 11 – 20), conform căreia cunoscătorul binelui nu mai poate comite răul. Dar făcându-l astfel pe Socrate să pună sub semnul întrebării, în câteva cuvinte doar, rezultatul atât de spectaculos obţinut al întregului, Platon anunţă totodată că nu am asistat decât la o farsă în care adevărul şi falsul îşi schimbaseră locurile în vederea unei demonstraţii *per absurdum*. Lui Aristotel, care a dat dezlegarea sofismelor din *Hp. Mi*, i-a scăpat faptul că autorul lor o cunoştea de asemenea; înscriindu-se cu rafinament în fals, Platon nu făcea decât să redistribuie într-un metaplan – ca un Odiseu care se reproduce pe sine – conţinutul propriului dialog, creând cu consecvenţă unicul şi marele paradox al dialogului, acela de *a relua la nivelul expresiei* (*al formei*) *conţinutul însuşi al dialogului*.

EUTHYPHRON

1. *Euthyphron* e considerat unul dintre dialogurile de tinereţe ale lui Platon. Ca şi *Apărarea* şi Criton, are drept

scop reabilitarea figurii lui Socrate; o încercare de a explica atenienilor învăţătura şi comportarea lui. Se crede că a fost compus înainte de 390 î.Hr., mai probabil prin 396 – 393 î.Hr. Interlocutorul lui Socrate e cel mai indicat pentru o discuţie despre pietate. Prezicător de oarecare renume la Atena, chiar dacă uneori era luat în râs, după cum se plânge el însuşi în dialogul de faţă (3 b), Euthyphron din Prospalte reprezintă cu intransigentă convingere linia tradiţională, populară şi oficială a religiei ateniene, la care majoritatea spiritelor luminate ale vremii nu mai pot adera. Personajul e cunoscut din dialogul lui Platon (*cf.* şi Cm., 396 d, 428 e, 399 e). Se consideră că informaţiile oferite de Plutarh (*De Genio Socmtis*, c. 10), Noumenios (la Eusebios, *Prep. Evang.*, XIII, 3) şi Diogenes Laertios (II, 29) provin tot din această sursă.

Convorbirea e presupusă a avea loc în 399 î.Hr., cu câteva zileînainte de procesul lui Socrate.

2. Dialog peirastic: de la gr. πειράω, „a încerca, a cerceta14

3. Lykeion: gimnaziu situat în partea de nord-est a Atenei, lângă templul lui Apollo Lykeios. Va deveni celebru prin faptul că acolo avea să-şi ţină lecţiile Aristotel.

4. Arhontele-basileu: magistrat superior cu atribuţii religioase şi parţial juridice. Sediul său era ή στοά του βασιλέως – porticul arhontelui-basileu; se pare că acolo erau afişate legile şi decretele.

3. În greceşte, opoziţia dintre δίκη, „proces privat11, şi γραφή, „acţiune publică11 Ofensa adusă religiei de stat constituie la Atena obiectul unei urmăriri publice, pe când învinuirea de omor ţine de dreptul privat. Pentru amănunte despre proces, vezi *Apărarea lui Socrate*.

6. Pentru a scoate în relief nevinovăţia lui Socrate, Platon arată, de câte ori are ocazia, că acum, la 70 de ani, e pentru prima dată când acesta are de-a face cu justiţia (*cf. Ap. y* 17 d).

7. Meletos: poet tragic cunoscut mai degrabă prin rolul său de acuzator în procesul lui Socrate (*cf. Ap.*, 19 b,

24 e etc.).

8. Attica era împărţită (de la reformele lui Clistenes) în 100 de circumscripţii teritoriale numite „derne” (δήμος). La numele propriu al cetăţeanului atenian se adăuga şi *demoticul* – numele demului din care făcea parte.

9. „A începe cu Hestia11: expresie proverbială grecească cu sensul, probabil, de „a strica ce e mai bun11. Hestia era zeitatea protectoare a căminului.

10. Socrate îşi exprimă deseori convingerea de a avea o divinitate ocrotitoare, numită de el daimon, manifestată sub forma unui glas interior care i se opune în momentul în care ar fi pe punctul de a face o faptă rea. La acesta se referă unul dintre capetele de acuzare ale procesului: „Socrate introduce zei noi” (Ap., 24 c. *Cf.* şi *Ale*. 1, 124 e, *Euthd*. *y* 272 e, *Phdr*. *y* 242 b).

11. Adunarea Poporului (Ecclesia) îi cuprindea pe toţi cetăţenii în stare să poarte armele.

12. Lui Socrate îi place să accentueze că el se află la dispoziţia oricui vrea să stea de vorbă cu el, fără a pretinde plată pentru aceasta, în opoziţie cu sofiştii, care cereau pentru lecţiile lor sume uriaşe.

13. Procesul de omor intentat de Euthyphron propriului său tată va fi făcut prea multă vâlvă la Atena pentru a putea fi inventat de Platon. Cercetătorii socotesc că e vorba de un fapt istoric şi discută asupra motivaţiei lui. Unii consideră că Euthyphron e mânat de simţul dreptăţii, de dorinţa de a-l răzbuna pe cel ucis (Geach, p. 370); după alţii e vorba de o simplă formalitate, un act simbolic pentru a înlătura pângărirea care apasă asupra familiei ca urmare a omorului (Taylor). În sfârşit, alţii văd în aceasta dovada îngustimii de minte a lui Euthyphron, care îşi pune în practică principiile în mod mecanic (Galii).

14. Suficienţa, mulţumirea de sine, e o trăsătură comună a „victimelor” lui Socrate.

15. Se presupune că Euthyphron şi tatăl său făceau parte din garnizoana de colonişti atenieni aşezată la Naxos. Cum Atena a pierdut această cleruhie în 404 î.Hr.,

incidentele relatate n-au putut avea loc decât înainte de această dată. S-a încercat să se motiveze, ingenios, dar nu foarte concludent, distanţa de cel puţin cinci ani dintre omor şi proces (404 – 399 î.Hr.).

16. Exeget: la Atena, interpret oficial al riturilor şi obiceiurilor sacre. Tatăl lui Euthyphron cere indicaţii asupra modului în care trebuie săvârşită purificarea de crimă.

17. Traducerile româneşti de până acum folosesc atât „pietate”, cât şi „evlavie”, „sfinţenie” pentru a reda cuvântul grecesc τό ὁσιον. Socotind că „evlavie” are un sens, pe de o parte, prea restrâns (referitor la raportul direct al omului cu divinitatea, şi mai ales la cult) şi, pe de altă parte, prea colorat stilistic (apropiat de „râvnă”), am preferat să-l păstrăm pentru redarea lui ευσέβεια. Opoziţia centrală a dialogului: τό ὁσιον – τό ἀνόσιον am redat-o prin „pietate/ impietate”. În privinţa adjectivelor corespunzătoare, nu există în româneşte un antonim al lui „pios” din aceeaşi rădăcină. Am folosit aşadar termenul „nelegiuit”. Deci: „pietate/impietate”; „pios/nelegiuit”.

18. *Cf. Ap. y* 19 b etc.

19. În acest pasaj se află în sâmbure teoria Ideilor. Socrate îi cere lui Euthyphron să-i spună care este τό εἶδος, elementul stabil, dincolo de aparenţele multiple, care face ca fapta pioasă să fie pioasă, iar cea nelegiuită – dimpotrivă. Comentatorii preferă, în general, traducerea „formă”. S-a discutat dacă e deja vorba de Idee în sensul platonic sau se păstrează sensul curent al cuvântului, dacă „e vorba de logică sau de ontologie”. Ar fi o distincţie făcută dintr-un punct de vedere istoric, dar imposibilă înainte de Aristotel (Friedländer, p. 78).

20. Acest mod de a discuta e caracteristic pentru dialogurile de tinereţe ale lui Platon. S-a pus sub semnul întrebării legitimitatea pretinderii cu orice preţ a unei definiţii formale ca unică posibilitate de a elucida termenii unei discuţii. Deşi a stimulat cercetarea, pretenţia ar fi eronată, ca şi refuzul de a ajunge la sensul unui termen

prin exemple. Procedeul ar putea avea şi urmări morale negative asupra interlocutorului neavizat, în cazul în care discuţia ajunge la o aporie (Geach, pp. 371 şi urm.).

21. Euthyphron încearcă să definească noţiunea printr-un exemplu, fără a vedea necesitatea unei abstrageri la care să se poată referi în situarea unei fapte. „Seninătatea" egoismului său a fost pusă în legătură cu formula sofiştilor: „Omul e măsura tuturor lucrurilor" (v. Friedländer, p. 77).

22. Zeul Uranos îşi închide fiii în Tartar; singurul dintre ei care are curaj să se răzvrătească este Cronos, care îl şi învinge. Temându-se apoi să nu păţească la fel din partea fiilor săi, îi înghiţea îndată ce se năşteau. Soţia sa, Rhea, reuşeşte să-l scape şi să-l ascundă pe unul dintre copii, pe Zeus, dându-i lui Cronos să înghită un pietroi înfăşurat în scutece. Zeus îl învinge pe Cronos şi-i ia puterea.

23. Socrate nu poate accepta mitologia curentă, biografiile tradiţionale, care pun pe seama zeilor tot felul de fapte reprobabile.

24. *Philios*: epitet al lui Zeus, în calitatea lui de divinitate a prieteniei.

25. Panateneele erau sărbători celebrate din patru în patru ani în cinstea zeiţei Atena. Partea esenţială a sărbătorii era marea procesiune care aducea Atenei darurile poporului. În fruntea alaiului era purtată o pânză brodată, la care lucraseră timp de nouă luni femeile din familiile cele mai nobile din oraş; broderia reprezenta lupta dintre zei şi giganţi. Cu acest peplos era apoi îmbrăcată statuia zeiţei.

26. Se face, poate pentru prima dată, distincţia dintre problemele de fapt, pentru care există o modalitate de decizie, unanim acceptabilă, şi problemele de valoare (etică), pentru care n-ar exista criterii. Absolutizarea distincţiei a dus la ideea falsă a imposibilităţii raţionale a consensului moral (Geach, pp. 373 şi urm.).

27. Hefaistos era, după legendă, fiul lui Zeus şi al

Herei. Pentru că s-a născut slab şi infirm, Hera l-a azvârlit pe Pământ. Pruncul a căzut în valuri şi a fost crescut de zeiţele mării. Făcându-se mare, a hotărât să se răzbune pe mama sa. A făcut un tron de aur foarte frumos şi i l-a trimis; când aceasta s-a aşezat, a fost cuprinsă de lanţuri puternice pe care nu le-a putut sfărâma nimeni. Hefaistos a refuzat s-o elibereze şi numai Dionysos, îmbătându-l, a reuşit să-l ducă în Olimp, în acest scop.

28. Este vorba de opoziţia între diateza activă şi cea pasivă. Neexistând încă o terminologie gramaticală sistematică, Platon e nevoit să recurgă la exemple.

29. Se va ajunge la o aporie; cauza ei a fost văzută în mod diferit: o incoerenţă logică (Friedländer, p. 80 – confuzia între οὐσία şi πάθος τι –, sau, pe alte criterii, Geach); acceptarea unei determinări din afară pentru pietate, deşi este o comportare umană (Wilamowitz, p. 76; Friedländer, p. 80) – n-ar trebui uitat totuşi că e vorba de o comportare umană faţă de „altceva” decât omul! Cauza aporiei ar putea fi şi o incoerenţă în cadrul sistemului platonic de concepţii asupra divinităţii. Dacă zeii iubesc ce e pios pentru că e pios înseamnă că trebuie admis un criteriu extern de referinţă. Dacă zeul ar fi conceput, în mod consecvent, ca principiu al Binelui, deci şi al Piosului etc., atunci definirea ar fi inversă: ὅσιον, „pios”; ὅτι θεοφιλής, „pentru că e iubit de zei”, dar aceasta n-ar fi o definiţie, ci doar o însuşire, sau, cel mult, un gen proxim. S-ar fi putut evita însă aporia.

30. Dedal, meşter legendar căruia grecii îi atribuiau tot felul de născociri minunate, printre care şi statui care prindeau viaţă. Socrate, fiu de sculptor, se ocupase şi el cu sculptura în tinereţe; se poate, aşadar, considera descendent al lui Dedal!

31. Tantal, rege legendar din Sipylos, fiul lui Zeus. Posesor de bogăţii fabuloase, şi-a atras asupra-şi mânia zeilor prin trufia sa şi prin nelegiuirile săvârşite. A fost aruncat în Hades şi osândit să sufere de sete şi foame, având în faţă mâncare şi băutură la care nu putea să

ajungă.

32. Se ajunge din nou la o aporie, deşi definiţia e sugerată chiar de Socrate. Unii au văzut cauza ei în acceptarea unei fragmentări a dreptăţii (Goldschmidt, p. 59). Mai degrabă e vorba de reducerea religiei la cult – în forma mecanică pe care o concepe Euthyphron.

33. Altfel spus, sfera noţiunii de *pios* se include în sfera, noţiunii de *drept*, şi nu invers.

34. Versurile fac parte din *Cântecele Cypriene* ale poetului epic Stasinos (fig. 20).

33. Altă delimitare a sferelor apare în *Gorgias*, 307 b: δίκαον τό περί άνθρώπους τάπροσήκοντα πράττειν, όσιον τό περί θεούς – „Dreptatea înseamnă să faci cele cuvenite faţă de oameni, pietatea – faţă de zei”.

36. „Slujitorii” doctorilor, constructorilor de corăbii etc. sunt aici ucenicii, ajutoarele lor.

37. În acest dialog se exprimă doar dezaprobarea faţă de religia tradiţională, care admite dezordine şi arbitrar în lumea zeilor. E numai sugerată ideea, dezvoltată mai târziu, a unui Demiurg care creează Perfecţiunea şi Ordinea şi la acţiunea căruia omul, după puterea lui, colaborează (cf. *Lg.*, 716 e, Tot., 176 b).

38. Expresie proverbială. Socrate e îndrăgostit de ştiinţa pe care, de bună seamă, o va fi posedând Euthyphron!

39. Euthyphron pune semn de egalitate între pietate şi cult, iar pe acesta din urmă îl concepe ca pe o tehnică a obţinerii de foloase. De aici sarcasmul lui Socrate, pe care îngusta minte a interlocutorului său nici nu-l percepe.

40. Proteu, zeitate marină înzestrată cu o înţelepciune şi cu un dar profetic cu totul remarcabile. Era însă foarte greu să-l prinzi pentru a-i cere sfatul, datorită capacităţii sale de a-şi schimba în nesfârşite chipuri înfăţişarea.

41. Ca şi în celelalte dialoguri de tinereţe, nici aici nu se ajunge la o concluzie. Socrate, de altfel, nici nu urmăreşte să formuleze o definiţie, ci să spulbere

prejudecăţile din mintea interlocutorilor, să-i facă să-şi dea seama că *nu ştiu*; acesta fiind primul pas, indispensabil, pentru a ajunge la adevăr.

42. Căutarea unei definiţii nu rămâne niciodată pentru Socrate numai pe planul raţiunii, ci e un prim pas într-o angajare etică. *Cf Gorg.*, 312 e: ού τό ζην περί πλείστου ποιητέον, άλλα τό ευ ζην – „Nu a trăi trebuie socotit cel mai însemnat, ci a trăi frumos”.

apĂrarea *LUI SOCRATE*

1. Socrate vrea să răspundă în primul rând calomniilor: fie pornite din antipatia unor personaje a căror deşertăciune interioară fusese dată pe faţă, în public, prin întrebările sale aparent naive, fie izvorâte pur şi simplu din neînţelegerea felului lui de viaţă, atât de puţin asemănător celui comun, apărute de multă vreme şi deci înrădăcinate în minţile atenienilor; destul de vagi în conţinut şi de generale în formulare, erau cu atât mai primejdioase şi mai greu de combătut. Abia după aceea (de la 24 b) va răspunde direct acuzaţiei propriu-zise.

2. Calomniatorii îl asimilează pe Socrate fie cu un „filosof al naturii”, fie cu un sofist. După prejudecata omului neavertizat, ocupaţia filosofului, formidabilă doar extrem de vag, ar fi cercetarea a tot ce există în cer, pe pământ sau sub pământ, nu numai o curiozitate zadarnică şi pierderea unui timp care ar putea fi folosit în interesul cetăţii, ci şi o cale deschisă spre ateism. Tot după opinia curentă, cursurile de retorică ale sofiştilor n-aveau alt obiect decât arta de a face bun din rău, nevinovat din vinovat, drept din nedrept, mai ales de a induce justiţia în eroare. Alt reproş adus sofiştilor şi, din falsă asimilare, lui Socrate apare la 19 c.

3. Aluzie la Aristofan, despre ale cărui atacuri la adresa lui Socrate va fi vorba mai pe larg la 19 c.

4. În *Norii* lui Aristofan, Socrate apare atârnat în văzduh într-un coş şi cercetând Soarele, tăgăduieşte zeii cetăţii, rugându-se în schimb Cerului şi norilor, şi arată o dispută între raţionamentul drept şi cel strâmb, din care

cel strâmb iese învingător, iar rezultatul învăţăturii sale este că ucenicul, Phidippides, îşi ia la bătaie tatăl, care, exasperat, dă foc casei filosofului.

3. De fapt sofiştii erau cei care se erijau în profesori de înţelepciune, pretinzând pentru lecţii sume de bani uneori fabuloase.

6. Gorgias din Leontinoi. Sofist din vechea generaţie. Caracteristice pentru concepţia sa sunt atât titlul cărţii sale – Despre *natură sau despre ceea ce nu există* –, cât şi ideile păstrate de la el: „Nimic nu există; dacă există ceva, nu poate fi cunoscut; dacă poate fi cunoscut ceva, nu poate fi comunicat” Celebru mai ales ca orator de mare succes şi foarte căutat profesor de retorică.

7. Prodicos din Ceos. Sofist nu mai puţin renumit, cu preocupări de retorică şi fizică. Se spune că pretindea 30 de drahme pentru cursul complet de gramatică şi o drahmă pentru o lecţie rezumată (Platon, *Cratylos*, 384 b), iar profesorul său, Protagoras, pretindea pentru curs 100 de mine (Diog. Laert., IX, 8).

8. Hippias din Elis. Sofist celebru mai ales pentru buna cunoaştere a genealogiei şi astronomiei.

9. Euenos din Păros, sofist şi poet elegiac.

10. Callias al lui Hipponicos. Personaj atenian extrem de bogat a cărui pasiune pentru sofişti a fost ironizată de Platon în *Protagoras*.

11. Idealul educaţiei ateniene era să-l facă pe om καλός καί άγαθός – înzestrat deopotrivă cu frumuseţe exterioară şi lăuntrică. *Cf.* 23 a.

12. Evident, ironie la adresa sofiştilor.

13. Despre caracterul impetuos şi dezinteresat al lui Chairephon aflăm din Platon (*Charmides*, 133 b) şi Xenofon (*Memorabilia*, II, 3).

14. Este vorba de fuga democraţilor cu vază, în 404 î.Hr., când la Atena s-a instaurat regimul oligarhic al celor „treizeci de tirani”.

13. Chairecrates.

16. Formulă uzuală de jurământ, inventată, după

legendă, de Radamanthys, pentru a nu rosti cu uşurătate numele zeilor.

17. Cuvintele deşteptau în mintea ascultătorilor o analogie cu muncile lui Heracle.

18. Cântece cu caracter liric în cinstea zeului Bacchus.

19. Idee care apare mai pe larg în *Ion* şi *Phaidros*.

20. În greceşte devxcopoaia, jurământul depus la începutul procesului de cele două părţi: acuzatorul jura că-şi va dovedi acuzaţiile (şi despre aceasta e vorba aici), iar pârâtul – că va dovedi netemeinicia lor

21. Începând cu reformele lui Clistenes, Atena e condusă de un sistem bicameral, format din *Boulé* („Sfat"), pentru care se trăgeau la sorţi câte 50 de reprezentanţi ai fiecăruia din cele 10 triburi, şi *Adunarea poporului* (*Ecclesia*), care îi cuprindea pe toţi cetăţenii în stare să poarte armele.

22. După legea atenianã, acuzatul avea dreptul să pună întrebări acuzatorului, iar acesta era obligat să răspundă.

23. Anaxagoras din Clazomene, filosof ionian; între 460 şi 430 î.Hr. a stat la Atena, fiind şi profesorul lui Pericle. La începutul Războiului Peloponeziac, atenienii nemulţumiţi de anturajul lui Pericle îl acuză pe Anaxagoras de impietate şi acesta reuşeşte cu greu să-şi scape viaţa, retrăgându-se la Lampsacos. După teoria sa, la baza lumii existente se află un amestec primordial de elemente divizibile la infinit (numite de Aristotel „homeomere"). Acţiunea principiului motor (*nous* – o inteligenţă ordonatoare, de natură subtilă, dar materială) asupra acestui amestec dă naştere Universului. Tot el afirmă că Soarele şi Luna sunt simple corpuri materiale, şi nu zei. Este considerat unul dintre întemeietorii raţionalismului grec.

24. Traducerea urmează interpretarea din ediţia Budé: ar reieşi că în teatru, cu ocazia reprezentaţiilor, se vindeau diferite manuscrise. Indicaţia e însă unică. După

alţii e o aluzie la piesele lui Euripide, în care apăreau astfel de concepţii.

23. La data aceasta, *daimon* denumeşte o fiinţă intermediară între zei şi oameni, fără vreo implicaţie negativă. *Cf. Banchetul*, 202 e.

26. Socrate redă pe scurt, citind uneori textual, pasajul din *Iliada*, XVIII, 94 şi urm., discuţia celebră dintre zeiţa Thetis şi Ahile; acesta alege moartea mai degrabă decât o viaţă lungă, dar lipsită de glorie.

27. Potideea, cetate în Macedonia. Răsculată împotriva Atenei, a fost cucerită după un asediu îndelungat (432 – 429 î.Hr.).

28. Amphipolis, cetate întemeiată de Atena pe malul Strymonului. În timpul Războiului Peloponeziac a fost cucerită de generalul spartan Brasidas, în 422 î.Hr.

29. Delion, oraş în Beoţia, locul unei însemnate bătălii în Războiul Peloponeziac. Aici le-a salvat Socrate viaţa lui Alcibiade şi lui Xenofon.

30. În Sfat (*Boule*) se alegeau prin tragere la sorţi câte 50 de reprezentanţi pentru fiecare din cele 10 triburi ateniene (*cf.* nota 21). Singurele condiţii pe care cineva trebuia să le îndeplinească pentru a deveni membru al Sfatului (*bouleutes*) erau: să fie cetăţean al Atenei, să aibă peste treizeci de ani şi să fi fost supus la un examen formal de moralitate (*dokimasia*). Cei 500 erau aleşi pentru un an şi puteau deţine această funcţie cel mult de două ori în viaţă, aşa că o foarte mare parte din atenieni fuseseră buleuţi. Delegaţii unui trib asigurau permanenţa timp de câte 35 – 39 de zile. Aceştia erau *pritanii*. Dintre ei se alegea şi preşedintele adunării (*epistdtes*).

31. După bătălia navală de la insulele Arginuse, în 406 î.Hr., strategii învingători au neglijat să adune trupurile celor căzuţi în luptă pentru a le face ritualul funebru. Deşi după lege trebuiau judecaţi fiecare în parte, poporul mâniat voia să-i condamne în bloc. În ziua judecăţii Socrate era preşedintele Pritaniei.

32. După capitularea Atenei în faţa generalului

spartan Lysandros, în 404 î.Hr., în cetate se instaurează regimul oligarhic numit „al celor treizeci de tirani” până în 403 î.Hr., când are loc restaurarea democraţiei.

33. Tholos, clădirea în care luau masa pritanii; a fost reşedinţa obişnuită a celor treizeci de tirani.

34. Leon din Salamina, general atenian foarte bogat, silit, ca mulţi alţii, să fugă din Atena de teama „celor treizeci”.

35. Criton mai apare în dialogul platonic care îi poartă numele, în Xenofon şi Diogenes Laertios. Cetăţean cu oarecare avere şi vază, prieten cu Socrate din tinereţe, a rămas toată viaţa extrem de legat de persoana şi învăţătura filosofului. A avut patru fii: Critobul, Hermogenes, Epigenes şi Cresip, de asemenea discipoli ai lui Socrate.

36. Aischines „socraticul” nu trebuie confundat cu oratorul cu acelaşi nume. Ştiri despre el avem în Diogenes Laertios, II, 7.

37. Epigenes, Theodot etc. – prieteni şi discipoli ai lui Socrate mai puţin cunoscuţi.

38. Adeimantos, fratele mai mare al lui Platon, apare ca interlocutor al lui Socrate în *Statul*.

39. Apollodor din *Phaidon* şi *Banchetul* apare ca un pasionat şi extrem de sensibil prieten al lui Socrate.

40. *Odiseea*, XIX, 163 – cuvintele Penelopei către Odiseu; nerecunoscându-l încă, îl întreabă cine este şi din ce neam.

41. Lamprocles, Sophroniscos şi Menexenos.

42. Din cei 502 judecători, 281 au votat împotriva lui Socrate şi 220 în favoarea lui; dacă ar mai fi avut deci numai 31 de voturi în favoarea lui, ar fi fost achitat. Pentru a preîntâmpina abuzul de denunţuri, legea ateniană prevedea că, dacă acuzatorul nu obţine cel puţin o cincime din voturi, e condamnat la o amendă de 1.000 de drahme şi i se ia dreptul de a mai fi acuzator într-un proces de aceeaşi speţă.

43. Cei care aduceau mari servicii statului atenian

primeau, ca o distincţie, dreptul de a lua masa pe cheltuiala publică.

44. *Cei unsprezece* (arhonţi): în acea vreme erau funcţionari ai statului atenian, în a căror sarcină cădeau organizarea poliţiei şi supravegherea închisorilor şi a execuţiilor. Erau aleşi anual: câte un reprezentant al fiecăruia din cele 10 triburi plus un secretar.

45. Avea 70 de ani.

46. Arhonţii erau ocupaţi să dea dispoziţiile necesare pentru ducerea condamnatului la închisoare.

47. Platon păstrează aici adevărata incertitudine a lui Socrate cu privire la soarta omului după moarte; în *Phaidon*, în schimb, îi atribuie maestrului său propria sa credinţă în nemurirea sufletului.

48. La greci acest nume îl desemnează pe regele perşilor.

49. Minos, Eac şi Radamanthys: fii ai lui Zeus, renumiţi pentru simţul lor de dreptate şi de aceea puşi să judece sufletele care ajung pe celălalt tărâm.

30. Triptolemos, fiul regelui din Eleusis, Celeus, şi protejatul zeiţei Demeter. Adăugat de unele tradiţii la cei trei judecători ai infernului.

31. Orfeu – cântăreţul trac a cărui liră vrăjea până şi animalele sălbatice. Musaios, după legendă poet trac şi primul preot al misterelor eleusine. Aceştia doi, împreună cu Homer şi Hesiod, erau cinstiţi ca primii poeţi şi profeţi ai Greciei.

32. Palamede, fiu al unui rege din Eubeea; l-a demascat pe Odiseu că se preface nebun ca să nu fie silit să plece în Războiul Troian. Odiseu se va răzbuna, plăsmuind o scrisoare către Priam, ca din partea lui Palamede; acesta e condamnat să fie ucis cu pietre.

33. După moartea lui Ahile, zeiţa Thetis decide ca armele eroului să-i revină celui mai valoros dintre luptătorii greci. În rivalitatea dintre Aias şi Odiseu, acesta din urmă, prin vicleşug, obţine armele. Aias înnebuneşte de supărare şi se sinucide; deci, indirect, cauza morţii sale

a fost tot o judecată nedreaptă.

34. Agamemnon.

CRITON

1. Prieten şi compatriot al lui Socrate. Vezi *Ap. f* 33 e. împreună cu Platon, Critobul şi Apollodor, Criton se oferă ca garant pentru salvarea lui Socrate. Vezi Ap., 38 b.

2. Subtitlul nu îi aparţine lui Platon, ci a fost adăugat de gramatici. Varianta adoptată este cel mai des întâlnită.

3. Din cinci în cinci ani atenienii trimiteau o ambasadă religioasă la Delos care mulţumea zeului Apollo pentru reîntoarcerea lui Thescu şi a tovarăşilor săi în patrie, după uciderea Minotaurului. Cât timp dura această călătorie, legea interzicea executarea pedepsei cu moartea. Vezi *Phaidon*, 58 b; Xenofon, Memorab» IV. 8, 2.

4. Promontoriu în sudul Atticii, greu de depăşit de corăbieri din cauza vânturilor potrivnice. Vezi *Phaidon*, 58 c.

5. Cei Unsprezece magistraţi aleşi anual, care executau sentinţele penale şi supravegheau închisorile. Vezi Ap., 37 e, 39 e; *Phaidon*, 59 c.

6. Cei vechi considerau că tot ce visau după miezul nopţii este adevărat. Vezi *Phaidon*, 60 e, 61 b.

7. Homer, *Iliada*, IX, 363. În versiunea românească a lui G. Mumu, Bucureşti, 1967, citatul apare la v. 358. Sunt cuvintele cu care Ahile îl ameninţă pe Agamemnon că va părăsi lupta, plecând acasă. La Platon persoana verbului este modificată.

8. Ideea apare dezvoltată în *Hippias minor*, unde Socrate demonstrează că a fi capabil să săvârşeşti un lucru presupune nu numai cunoaşterea acestuia, ci şi a contrariului său.

9. Delatori publici care la început denunţau contrabanda cu smochine (gr. oukoe), apoi, prin abuz, deveniseră calomniatori de meserie.

10. Tineri tebani, discipoli ai lui Socrate, interlocutori ai acestuia în *Phaidon*. Se pare că au scris ei înşişi dialoguri în manieră socratică. Se păstrează unul singur –

intitulat nivaţ – *Tabloul* – şi este atribuit lui Cebes.

Îl aluzie la pledoaria lui Socrate. Vezi Ap., 37 c-e.

12. Tesalia, regiunea nordică a Greciei continentale.

13. Socrate a avut trei fii: Lamprodes, Sophroniscos şi Menexenos, dintre care primii doi erau încă mici la moartea acestuia.

14. Întregul proces este comparat de Criton cu momentele principale ale unei drame compuse din intrarea actorilor, agonul şi deznodământul. După părerea lui, nimeni nu a presimţit finalul tragic al acestei „piese" pe care Socrate ar fi putut să-l evite dacă se exila de bunăvoie şi angaja un logograf care să-i scrie pledoaria.

13. Fraza are şi un ton ironic. Se scoate în evidenţă faptul că „opinia celor mulţi" era unul dintre subiectele curente în conversaţiile socratice. Vezi 47 c-d, 48 a-b.

16. Socrate se referă la un principiu asupra căruia revine cu insistenţă şi în alte dialoguri; vezi Ap., 29 d-30 b; *Phaidon*, 82 d, 107 e, U5 b.

17. Sufletul.

18. Interpretarea pasajului este controversată. Vezi discuţia asupra lui în

„Introducerea" la dialog, p. 273. Am ales soluţia propusă în ed. lui C. Cron, *Platons Verteidigung des Sokrates und Kriton*, Leipzig, 18653 – identică cu cea din ed. lui E. Ferrai, *Platone*, II *Critone*, Torino, 19412 după care numai cel care a dobândit cunoaşterea principiilor esenţiale într-un anumit domeniu a atins o cunoaştere adevărată; el se identifică cu această cunoaştere, o reprezintă, este singurul capabil să o exprime.

19. Vezi 46 d, 47 a.

20. Vezi 46 b.

21. Din ceea ce urmează rezultă că Socrate nu se referă numai la discuţia de faţă, ci şi la alte convorbiri pe care le avea în mod obişnuit cu Criton.

22. Despre opiniile divergente ale oamenilor vezi *Gorgias*, 474 e şi urm.

23. În greceşte depxfi, punct de plecare, principiu.

24. Termenul grecesc doiofii-Spda Keiv are o întrebuinţare specifică: el denumeşte fuga unui sclav sau dezertarea unui soldat. Acest act înseamnă încălcarea legii şi implicit comiterea unei nedreptăţi.

23. Personificarea legilor şi a statului era un procedeu frecvent în discursurile judiciare şi politice. Acest dialog imaginat de Socrate este cunoscut sub numele de „prosopopeea legilor" şi a fost imitat de Cicero în primul discurs împotriva lui Catilina.

26. Când se propunea abrogarea unei legi, atenienii înscenau un proces în care un avocat public apăra legea existentă în faţa adunării poporului.

27. Muzica şi gimnastica erau disciplinele fundamentale în formarea unui tânăr. Vezi *Statul*, II, 376 b şi urm.; III, 403 e şi urm.

28. Principiul tradiţional conform căruia cetăţeanul era sclavul cetăţii-stat s-a modificat odată cu mişcarea sofiştilor, care protestau, considerându-l o anulare a individului.

29. Este vorba de jurământul prin care tinerii, la vârsta de optsprezece ani, înainte de a face serviciul militar, primeau drepturi cetăţeneşti depline.

30. Străin stabilit într-o cetate. Majoritatea metecilor se ocupau cu meşteşugurile sau comerţul şi au contribuit în mare măsură la ridicarea economică a cetăţilor. Ei s-au bucurat de o protecţie deosebită din partea oraşului Atena, care le-a acordat drepturi aproape egale ca şi cetăţenilor ei, sporindu-şi astfel faima prin câteva nume ca: Aristotel, Lysias, Isaios, pictorul Zeuxis, Hippodamos – constructorul Pireului. Aici este vorba de dreptul de strămutare în orice cetate care nu este colonie a Atenei.

31. Jocurile Istmice, denumite astfel după Istmul de Corint, singura cale de comunicare terestră între Peloponez şi partea de nord a Greciei.

32. Socrate a participat, ca hoplit, la trei campanii militare: Potideea (429 î.Hr.), Delion (424 î.Hr.) şi Amphipolis (422 î.Hr.).

33. Se spune că Socrate ar fi fost invitat să se stabilească la curtea lui Archelaos, regele Macedoniei, unde fuseseră găzduiţi şi poeţii Euripide şi Agathon.

34. Vezi Ap., 37 c.

35. Vezi nota 24.

36. Din această afirmaţie pusă pe seama lui Socrate răzbate de fapt admiraţia lui Platon pentru regimurile oligarhice ale Cretei şi Lacedemonei (celălalt nume dat Spartei). Superioritatea acestor constituţii faţă de cea atenian㠄, democratică, ar izvorî din trăsăturile morale ale dorienilor, strămoşii comuni ai celor două state. Ideea mai apare în Xenofon, *Amintiri despre Socrate*, III, 5, IV, 4, unde acesta admiră sistemul spartan de educare a tinerilor în spiritul unei supuneri totale faţă de legea cetăţii.

37. Capitala Beoţiei. Simmias şi Cebes erau tebani; vezi 45 b.

38. Oraş situat pe drumul care lega Atena de Corint. A jucat un rol important în perioada colonizării greceşti. De aici se trăgea Euclide socraticul (vezi *Phaidon*, 99 a), care, după moartea lui Socrate, a revenit în patrie împreună cu alţi discipoli, printre care şi Platon, înfiinţând şcoala filosofică din Megara.

39. Ambele cetăţi aveau un regim oligarhic temperat şi manifestau simpatie faţă de constituţia spartană.

40. Nobilii tesalieni erau bogaţi şi ospitalieri, dar aveau reputaţia unor oameni violenţi şi desfrânaţi. Vezi Mmon, 70 a-d, unde Socrate îi ironizează pentru aceste defecte. Despre trăsăturile morale şi politice ale tesalienilor vezi Xenofon, *Anabasis*, II, 6, 21; Demostene, *Olintica*, 1, 22.

41. Portul obişnuit al sclavilor sau al ţăranilor.

42. În original textul este de o ironie violentă. Durerea pe care o resimţea un grec atunci când era departe de pământul său sau trebuia să se despartă de locurile natale apare clar în numeroase pasaje din literatura elenă (dintre acestea vezi *Odiseea*, 1, 58, IX, 27 şi urm., XX, 99; Euripide, *Electra*, 1311 şi urm.,

Fenicienele, 388 şi urm.).

43. Lumea morţilor. Hades este de fapt numele zeului care, alături de Persephone, soţia sa, stăpâneşte tărâmul umbrelor.

44. Vezi Ap., 41 a.

45. Legile nescrise, eterne, care judecă conştiinţa oamenilor. Vezi invocaţia pe care le-o adresează Antigona în *Oedip rege*, w. 453 şi urm.

46. Preoţi ai zeiţei frigiene Cybele, care îşi însoţeau ritualul orgiastic cu dansuri violente acompaniate de flaut.

Starea de transă în care intrau în timpul ritualului se refăcea ori de câte ori auzeau sunetul aceleiaşi muzici.

CUPRINS

Cine este adevăratul discipol al lui Socrate? (*Prefaţă*) 5

Lista abrevierilor 28

Notă asupra ediţiei 29

LAHES Introducere 33 Text 41

LYSÂS Introducere 73 Text 77

CHARMIDES Introducere 101 Text 125

HIPPIAS MINOR Introducere 159 Text 181

EUTHYPHRON Introducere 201 Text 211

APĂRAREA LUI SOCRATE Introducere 233 Text 241

CRITON Introducere 273 Text 281

Note 297

Această ediţie a fost redactată de Cătălin Cioabă şi corectată de Ioana Vâlcu. Volumul a fost paginat de Radu Dobreci în macheta creată de Radu Gârmacea, cu caractere Maiola romane şi greceşti, de rând, verzale şi capităluţe. Ilustraţiile, atât cele din interior, cât şi cele de pe copertă, au fost desenate în tehnică mixtă pe hârtie, folosind monotipia. Lucrarea s-*a dat la tipar la Monitorul Oficial R.A. spre a se imprima pe hârtie de volum tonată de 80 de grame, la 11 februarie 2015, când* s-*a întocmit acest COLOFON*

ISBN 978 – 973 – 50 – 4725 – 2 Descrierea CIP este disponibilă la Biblioteca Naţională a României.

EDITURA HUMANITAS Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51 www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro Comenzi prin e-mail: vânzări libhumanitas.ro Comenzi telefonice: 0372 743 382, 0723 684194

19412, „Introduzione”, p. XIX, consideră că, alături de *Lahes* şi *Protagoras*, *Criton* poate fi socotit un fel de introducere la *Gorgias*, precizare care ar contribui la datarea lui mai exactă.

London, 1865, p. 305, citat de E. Ferrai, op. cit., p. XVII, afirmă că ideea exprimată aici s-ar acorda cu principiul lui Protagoras după care omul este